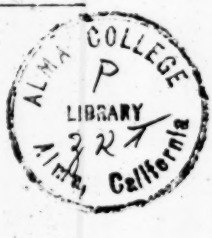
Zeitschrift

für

katholische Theologie

Neunundvierzigster Jahrgang

1925



Innsbruck
Druck und Verlag von Felizian Rauch
1925

28963

Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates Brixen
und Erlaubnis der Ordensobern

Inhaltsverzeichnis

Abhandlungen

Seite

C. A. Kneller S. J., Zu den Kontroversen über den heiligen Ignatius v. Loyola: I: Die Selbstbiographie 1
II: Die Quellen der Exerzitien . . . 161
Joseph Bl. Becker, Die Übertragung der Erbsünde 24
Otto Lutz, Die Notwendigkeit der hl. Eucharistie nach M. de la Taille 42
Johann Stufler S. J., Das Wirken Gottes in den Geschöpfen nach dem hl. Thomas 62. 186
Ludwig Hertling S. J., Literarisches zu den apokryphen Apostelakten 219
Josef Stiglmayr S. J., Pseudo-Makarius und die Aftermystik der Messalianer 244
Franz Pangerl S. J., Zur Jahrhundertfeier des ersten allgemeinen Konzils zu Nizaea 321
Josef Stiglmayr S. J., Das „Quicunque" u. Fulgentius v. Ruspe 341
Stephan Hilpisch O. S. B., Die Quellen zum Charakterbild des heiligen Benedikt 358
Otto Zimmermann S. J., Vom Wesen der Vollkommenheit 387
C. A. Kneller S. J., Zur Erhebung des ersten deutschen Kirchenlehrers 481
Johann B. Umberg S. J., Die Sakramente in der Chronik von Arbela 497
Otto Zimmermann S. J., Die Pflicht zur Vollkommenheit . 516
Albert Mitterer, Die sieben Gaben des Hl. Geistes nach der Väterlehre 529

Literaturberichte

A. Übersichten

Neuere Literatur über die Apostelgeschichte (U. Holzmeister) 87

B. Rezensionen und kürzere Anzeigen

Über die besprochenen Bücher berichtet das Register (S. 635—640), in dem alle Werke unter dem Namen des Autors, des Titels und des Rezensenten vermerkt sind.

Analekten

Seite

Das Weisheisbuch des Amen-em-ope und die „Sprüche der Weisen" (Prov 22,7—23—11) (J. Linder) 138
Merkwürdige Übersetzung einer Ignatiusstelle (A. Deneffe) . 146
Eine unbekannte Ablaßschrift (Dr. Schröder) 148
Aus theologischen Grenzgebieten (H. Dieckmann) 151
Pius XI über das Aufleben der Verdienste (J. B. Umberg) 298
Der Text des N. T. beim hl. Irenaeus (A. Merk) 302
Zu Gredts Schrift: De cognitione sensuum externorum (B. Franzelin) 315
Nochmals zu meinem Werke „De analysi fidei" (A. Straub) 460
Der Thomistenkongreß Rom 15.—20. April 1925 (F. Mitzka) 465
Konrad Wimpina und Johann Fabri, zwei angebl. Dominikaner (Nik. Paulus) 467
‚Rationabilem' im Meßkanon (C. A. Kneller) 474
Das Agraphon zu Sap 7,27 (C. A. Kneller) 479
Canisius über Königin Maria von England (C. A. Kneller) . 621
Der Engelgesang Lk 2,14 bei den Syrern (A. Merk) . . . 625
Der im sog. Symbolum Athanasianum verwendete Vergleich der Einheit von Leib und Seele mit der Einheit der zwei Naturen in Christus (J. Stiglmayr) 628

Kleine Mitteilungen

Katholikenzahl vor der Reformation (C. A. Kneller) . . . 159
Zur Geschichte des Allerseelenfestes (F. Pangerl) 160
Ein Kongreß über Thomistische Philosophie 160
Eine unbekannte Ablaßschrift (P. Schröder) 320
Der Kongreß für orientalische Studien in Laibach 320
Gobelinus Laridius (G.) 480
„Explodere factiones" 632
Zur Wandlungskerze 633
Das Studienhaus des Bibelinstitutes in Jerusalem 633

Register zu diesem Jahrgang 634

Literarischer Anzeiger Nr. 182—185 . . . . 1* 6* 12* 16*

Abhandlungen

Zu den Kontroversen über den hl. Ignatius von Loyola

I. Die Selbstbiographie

Von C. A. Kneller S. J.—Innsbruck

Ignatius von Loyola hatte sein Lebenswerk in allem wesentlichen bereits vollendet, als er durch zwei der hervorragendsten Jesuiten, Nadal und Gonzalez, gedrängt wurde, ihm dadurch gleichsam die letzte Krönung zu geben, daß er einen Abriß seiner Geschichte und Entwicklung, oder vielmehr einen Überblick über die Fügungen Gottes in seinem Leben hinterlasse. Ignatius willfahrte endlich diesem Wunsch, indem er 1553 und nach langer Pause wieder 1555 den gedächtnisstarken Gonzalez zu sich kommen ließ und ihm sein Leben erzählte. So entstand die sog. Selbstbiographie[1]), die wichtigste Quelle

[1]) Wir behalten den nicht ganz genauen Ausdruck als eine bequeme Benennung bei. Die Verlegenheit um eine völlig zutreffende Bezeichnung spiegelt sich in den Titeln der jüngsten Übersetzungen: *Alfred Feder S. J.*, Lebenserinnerungen des hl. Ignatius von Loyola, Regensburg 1922; *Heinrich Böhmer*, Die Bekenntnisse des Ignatius von Loyola, Stifters der Gesellschaft Jesu, Leipzig 1902; The Autobiography of St. Ignatius, edited by *J. F. X. O'Connor S. J.*, New-York [1900]; The Testament of Ignatius Loyola, being sundry Acts of our Father etc., translated by *E. M. Rix*, London 1900; *José Maria March*, San Ignacio de Loyola. Autobiografía y constitución canónica de la Compañía de Jesús. Barcelona 1920; *Eugène Thibaut S. J.*, Le récit du Pèlerin. S. Ignace raconté par lui-même au P. L. Gonzalès de Camara. Louvain 1922.

zum Leben des hl. Ordensstifters, die aber auch bis in die letzten Jahre zu Erörterungen und Mißverständnissen Anlaß bot. Wir möchten einen Beitrag zur Würdigung des Schriftchens versuchen. Aus welchen Gründen entschloß sich der Heilige dem Wunsch seiner Söhne nachzugeben, welchen Zweck verfolgt das Schriftchen, was will und soll es? Das sind die Fragen, um deren Beantwortung wir uns bemühen.

Genelli meinte seinerzeit in seinem Ignatiusleben[1], es sei Gonzalez „nur sehr mangelhaft" gelungen, Ignatius zu Mitteilungen über sein Leben zu vermögen; der Heilige habe sich „absichtlich" mit den unwichtigeren Ereignissen begnügt und die Hauptmomente seines inneren und äußeren Lebens nur „obenhin berührt oder übergangen". Es ist richtig, daß Ignatius seine Erzählung etwa mit dem Jahre 1538 abbricht, von der eigentlichen Ausführung der Ordensgründung also nicht redet. Nur der Form wegen hat er aber seine Mitteilungen sicher nicht gemacht. Als Nadal ihn bittet, als Vermächtnis für die Seinen und zu ihrer Unterweisung möge er darlegen, wie Gott ihn seit dem Anfang seiner Bekehrung geleitet habe, befiehlt er, daß Polanco, Cogordan, Nadal drei Messen in der Angelegenheit lesen und ihre Bitte im Gebet überlegen sollten[2]. Später äußerte er zu Nadal und Gonzalez, nachdem er sich gesammelt, fühle er mächtigen inneren Antrieb und Neigung, die Sache ins Werk zu setzen. Aus der Art und Weise aber, wie er sich ausdrückte, schloß Gonzalez, daß Gott ihm große Klarheit gegeben, er müsse die Sache ausführen und deshalb habe er sich dazu entschlossen. Und obschon er 1553 seinen Tod recht nahe glaubte, meinte er sich doch zur Ausführung dieses Entschlusses noch die nötige Lebenszeit versprechen zu dürfen[3]. Nachdem er seine Mitteilungen beendet, versichert er Gonzalez in der feierlichsten Weise von der Reinheit seiner Absicht bei der Erzählung und von deren Wahrheit[4]. Nur auf

[1] Innsbruck 1848, S. VIII. Neuausgabe von *V. Kolb*, Wien 1894, S. IX f.
[2] Bei *Feder* 13.
[3] Ebd. 16.
[4] Ebd. 115.

Grund eingehendster Überlegung also entschloß Ignatius sich zu seinen Mitteilungen; und es kann nicht davon die Rede sein, daß er etwa nur um ungestümem Drängen ein Ende zu machen, obenhin einiges erzählt habe. Vielmehr hatte er bei seiner Erzählung einen bestimmten Zweck, auf dessen Erreichung er Gewicht legte.

Auch sonst pflegte Ignatius wohl im Gespräch in manches aus seinem Innenleben Einblick zu gestatten, und tat das mit großer Freiheit, da er über die Jahre hinaus war, da er von der Versuchung zu eitler Selbstgefälligkeit noch angefochten wurde[1]). Aber wie er zu *Ribadeneira* einmal bemerkte, erwähnte er aus Tausend nicht eines, wenn er über die Gaben redete, die Gott ihm verliehen[2]). Und als die Selbstbiographie schon vorlag, nimmt *Polanco* es als sicher an, daß man nur dann etwas aus ihm herauslocken konnte, wenn er dessen Kenntnis zur Nachahmung oder für die Ehre Gottes förderlich hielt[3]). Die Selbstbiographie ist also vollständig insofern, als sie des Heiligen ganzen Entwicklungsgang zeichnet, im übrigen gibt sie nur eine Auswahl von Tatsachen, die nach bestimmten Gesichtspunkten getroffen ist. Welches sind diese Gesichtspunkte?

Nadal war ganz überzeugt, etwas Bedeutendes vollbracht zu haben, als er seinen Meister zur Abfassung seines Vermächtnisses vermocht hatte. Öfters sagte er zu Gonzalez, Ignatius könne durch nichts der Gesellschaft Jesu eine größere Wohltat erweisen; das heiße in Wahrheit „die Gesellschaft Jesu gründen“[4]). Wie zu Gonzalez, so sprach Nadal auch zu Ignatius selbst, und da Ignatius auf Nadals Drängen einging, so darf man dessen Ansicht von der Selbstbiographie auch als die des hl. Ordensstifters selbst betrachten.

Allein damit stehen wir vor einer nicht ganz kleinen Verlegenheit. Inwiefern kann die Selbstbiographie als

[1]) *Polanco*, Vita Ignatii Loiolae et rerum Societatis Jesu historia (Mon. Ign.) 23 f.

[2]) Mon. Ignat. ser. 4 vol. 1, 395.

[3]) Vita Ignatii (Mon. Ignat.) 23.

[4]) *Feder* 18.

eine Grundlegung der Gesellschaft Jesu gelten? Grundgelegt wurde der Orden doch vor allem durch die Konstitutionen, die Ignatius eben im Jahre 1553, als Gonzalez die Selbstbiographie aufzuzeichnen begann, vor kurzem vollendet hatte. Was in Widerspruch zu den Konstitutionen steht, kann also nicht als Grundlegung des Ordens gelten, die Selbstbiographie aber scheint ein beständiger Gegensatz zu den Konstitutionen zu sein.

So hatte Ignatius als Gesetzgeber den Seinen vorgeschrieben, ihr äußeres Leben solle ein gewöhnliches, unauffälliges sein, ohne bestimmt vorgeschriebene besondere Bußwerke, ohne Absonderlichkeiten in Nahrung und Kleidung. Gereicht es dieser Anordnung zur Empfehlung, wenn Ignatius in der Selbstbiographie erzählt, wie er sofort nach seiner Bekehrung sich ein Kleid verfertigen läßt aus dem gröbsten, stachelichten Gewebe, wie man es zu Säcken braucht, wenn er kein Fleisch ißt und keinen Wein trinkt, Haar und Bart nicht kämmt und schneidet, die Nägel an Händen und Füßen wachsen läßt, barhäuptig und barfuß von Tag zu Tag seinen Unterhalt sich erbettelt?[1]) Und wenn er in den Konstitutionen will, daß man jedermann, je nach seinem Stande die gebührende Ehre und Ehrfurcht erweise, wie stimmt dazu, daß er nach der Erzählung der Selbstbiographie jedermann und wäre es auch der Erzbischof von Toledo ohne weiteren Titel mit „Ihr“ anredet?[2]) Ebenso in anderem. Sein Vertrauen auf Gott äußert sich nach der Selbstbiographie öfters in einer Weise, die sicher nicht allgemein nachgeahmt werden kann. Des Geldes z. B., das er für seine Jerusalemfahrt nach großen Gewissensbedenken zuletzt sich mußte aufzwingen lassen, entledigt er sich bei erster Gelegenheit, um das Bewußtsein des ganzen und völligen Vertrauens auf Gott allein nicht zu beeinträchtigen[3]). In den Konstitutionen hat er denen, die er zu Verwaltern der zeitlichen Güter bestimmte, ähnlich zu handeln nicht vorgeschrieben, und schon in einem Briefe an den Mitstifter des Theatinerordens, den späteren Papst Paul IV., spricht er 1536 sich in anderem Sinne aus[4]). Wenn er endlich in all seinen Schriften die Notwendigkeit der Leitung für das geistliche Leben so stark betont, so scheint die Selbstbiographie geradezu wie eine Widerlegung. Ignatius suchte freilich die Leitung, er teilte seinem Beichtvater alles mit bis ins kleinste[5]), er machte unter Umständen weite Wege, um Personen aufzusuchen, die

[1]) *Feder* 34. 37 ff. [2]) Ebd. 69. 80.
[3]) Ebd. 52—54. 57. 67.
[4]) Mon. Ign. ser. 1 vol. 1 114 ff. [5]) *Feder* 43.

im Ruf von Geistesmännern standen[1]). Aber tatsächlich war bei all diesen so wenig Förderung zu finden, daß er bald darauf verzichtete, noch weiter nach derartiger Hülfe sich umzusehen[2]), der Beichtvater aber leitete ihn bei seinen Skrupeln verkehrt, er mußte selbst den Ausweg aus diesen Kämpfen suchen und finden[3]).

Kurzum, in der Selbstbiographie vertritt Ignatius dem Anschein nach Grundsätze, die er als Gesetzgeber seines Ordens verleugnet. Und doch sollte nach seiner Absicht des Gonzalez Arbeit eine Festigung, Kräftigung, Grundlegung seines Ordens und also auch der Konstitutionen sein?

Die aufgezählten Widersprüche haben nun wirklich zu Mißverständnissen Anlaß gegeben. Um die Mitte des vorigen Jahrhunderts meinten manche, um ihretwillen die Konstitutionen dem hl. Ignatius absprechen zu müssen. In der Selbstbiographie, so meinten sie, bezw. in den aus ihr geflossenen Darstellungen, weht ein anderer Geist als in den Konstitutionen. Also kann nicht Ignatius deren Verfasser sein, der eigentliche Organisator des Jesuitenordens ist Lainez, Ignatius gab zur Gründung die Begeisterung, Lainez den ordnenden Verstand. Es war *Möhler*, der diese Ansicht aufstellte[4]), sie wurde dann ohne weitere Prüfung übernommen in den geschichtlichen Handbüchern von *Alzog, Gröne, Kraus, Knöpfler*[5]). Seit man in neuester Zeit angefangen hat, über die Gesellschaft Jesu auf Grund von Quellenstudien zu schreiben, kann diese Konstruktion a priori als veraltet gelten. Von den ersten Gefährten Loyolas sind noch Aufzeichnungen in Menge vorhanden, keiner von ihnen bezweifelt, daß die Ordenskonstitutionen von Ignatius herrühren; die Generalkongregation, welche ihnen 1558 die feierliche Bestätigung gab, war derselben

[1]) *Feder* 54, vgl. 39. 40.

[2]) Ebd. 54. Eine Ausnahme bildete ein Mönch in Manresa 71.

[3]) Ebd. 41. 43.

[4]) Kirchengeschichte, hrsg. von *Pius Bonifaz Gams*, 3, Regensburg 1868, 225 f.

[5]) *Alzog* 2[3], 1872, 299 f; *Gröne*, 1869, 421 f; *v. Hefele*, Kirchengeschichte (lithogr.) 1876, 484. 486; *Kraus*[4], 1896, 591; *Knöpfler*[3], 1898, 606; *Aschbach*, Kirchenlexikon 3, Mainz 1850, 418 etc.

Überzeugung und damit ist die Sache entschieden[1]). Zudem hilft *Möhlers* Annahme in keiner Weise, den berührten Widerspruch oder dessen Anschein zu beseitigen. Denn im Jahre 1553, als Ignatius begann, Gonzalez gegenüber die ersten Mitteilungen zu einer Selbstbiographie zu machen, lagen die Konstitutionen bereits vollendet vor, Ignatius regierte nach ihnen seinen Orden. Nadal wurde im gleichen Jahre 1553 nach Spanien, 1555 nach Deutschland geschickt, um sie zu verkünden und in den Gebrauch einzuführen[2]). *Möhlers* Annahme kann also keine Erklärung dafür bieten, warum Ignatius in der Selbstbiographie nicht die Grundsätze zu predigen scheint, nach denen er doch selbst seinen Orden regierte.

Wenn im 19. Jahrhundert die wirklichen Mißverständnisse nicht ausblieben, so scheint man schon im 16. Jahrhundert die Gefahr von solchen im eigenen Orden des Heiligen befürchtet zu haben, und nicht ohne Grund. Es machte sich eine Richtung geltend, die den religiösen Geist zu fördern meinte, wenn sie über die Konstitutionen hinausgehend übertrieben lange Gebete, übertriebene äußere Abtötungen und Strengheiten befürwortete; um Beispiele zu haben, braucht man nur an *Simon Rodriguez* in Portugal und den Einfluß des Franziskaners *Tejeda* auf die Anfänge des hl. *Franz Borja* in Gandia zu erinnern. In Rom führte ein P. *Soldevilla* geheime Konventikel ein, in denen ohne Vorwissen der Obern zu nächtlicher Zeit Bußwerke geübt wurden, und er gewann manche seiner Mitbrüder für diesen Einfall[3]). Ignatius trat dieser Strömung allezeit mit Schärfe entgegen[4]). Ihr Vorhandensein

[1]) Vgl. *L. v. Pastor*, Geschichte der Päpste 6, 136.

[2]) Statt vieler Quellennachweise hier nur einige Notizen aus *Nadals* Ephemerides: Jahr 1547: Constitutiones incipit serio componere Ignatius. 1550: Convocantur a Patre Ignatio professi, qui commode poterant venire, aliqui praeterea patres, quasi in generalem Congregationem, ut ostenderet Constitutiones, ac notarent, si quid videretur. Hoc fecerunt. 1552: Vocatur Romam Natalis, ut videret Constitutiones . . . 1553: Sendung Nadals nach Spanien, 1555 nach Deutschland. Epistolae P. Nadal 2, Madrid 1899, p. 2—10.

[3]) Mon. Ign. ser. 4 vol. 1 177. 518. [4]) Ebd.

auch noch in späterer Zeit aber gab unseres Ermessens den eigentlichen Grund dafür ab, warum *Franz Borja* als Ordensgeneral die Selbstbiographie seinen Untergebenen aus der Hand nahm, und warum sie erst 1731 in lateinischer Übersetzung in den Bollandisten gedruckt wurde[1]). Des Ordensstifters unmittelbarer Schüler *Oliver Manare* bezeichnet zwar ihren Inhalt als „kostbare Perlen", als „Schätze"[2]); in einer späteren Zeit, da Mißverständnisse zu fürchten waren, hielt man es für einstweilen besser, diese Perlen in etwas anderer Fassung vorzulegen, indem man *Ribadeneiras* Ignatiusleben in den Vordergrund schob. Der Vorwurf, man habe die „unbequeme" Selbstbiographie „übermalen" wollen, ist trotzdem nicht berechtigt, denn *Ribadeneira* bietet den wesentlichen Inhalt der Gonzalez-Aufzeichnungen vollständig, nur richtet er bei manchem Warnungstafeln auf[3]).

An Mißverständnissen der Selbstbiographie also hat es nicht gefehlt. Ignatius zeichnet eben darin seine Entwicklung, deren Ausgangs- und Endpunkt gerade bei ihm sehr weit auseinanderliegen. Den Ausgangspunkt nun, seine Anfänge, beschreibt er sehr ausführlich, von dem Endpunkt sagt er nichts und brauchte davon denen

[1]) *Feder* 5 ff.

[2]) Sed noluit Deus tam pretiosas gemmas latere . . . Pulsavit [P. Gonzalez] sanctum pectus B. Patris, ut aperuerit, et ex eo thesauros, quos modo habemus, hauserit et scripto reliquerit. *O. Manarei*, De rebus S. J. commentarius, Florenz 1886, 130.

[3]) Wo er von übertriebenen Strengheiten erzählt, vergißt er nicht zu bemerken, daß Ignatius dadurch seine Gesundheit stark schädigte (lib. 1 c. 5, Ingolstadt 1590, p. 16), oder in schwere Krankheit fiel (lib. 1 c. 9 p. 34), daß der Beichtvater ihm die Lossprechung verweigerte, wenn er seinem siebentägigen Fasten kein Ziel setze (lib. 1 c. 6 p. 21) etc. Was er bei Seite läßt, ist nicht von Bedeutung, so, daß er vor dem Sturm auf Pamplona einem Gefährten beichtete, daß die „inanes cogitationes" des Genesenden sich besonders auf den Minnedienst bezogen, was bei einem noch ganz weltlichen Ritter sich ziemlich von selbst versteht. Ignatius erzählt, seine erste Vision über die hl. Dreieinigkeit sei ihm unter dem Sinnbild dreier Orgeltasten zuteil geworden, *Ribadeneira* schreibt nur allgemein: „unter einem Sinnbild" etc.

nichts zu sagen, für die er schrieb. Ihnen stand ja in dem reifen Ignatius der spätern Jahre, in dem Ignatius der Konstitutionen dieser Endpunkt vor Augen! Für sie konnte es nicht zweifelhaft sein, daß bei anscheinenden Widersprüchen nicht der werdende, sondern der fertige Ignatius maßgebend war. Für solche aber, denen die Konstitutionen unbekannt sind, die das Schriftchen nicht mit dem zusammenhalten, was wir sonst von Ignatius wissen, könnte es irreführend wirken: sie mochten zu der Ansicht kommen, daß jene Art der Aszese, die er in der Selbstbiographie durch sein Beispiel zu predigen scheint, samt der rauhen Außenseite für ihn das eins und alles war sogar noch in jener Zeit, da er seine Mitteilungen an Gonzalez machte.

Aber warum verweilt er denn gar so ausführlich bei der Schilderung seiner Anfänge und seiner übertriebenen Strenge? Er räumt gerade dadurch den Einwurf weg, daß die maßvolle Behandlung dieser Dinge in der Ordensgesetzgebung ein Zugeständnis an Sinnlichkeit und Weichlichkeit sei. Indem Ignatius ausführlich darlegt, wie sein Charakter ihn dazu trieb, in äußerer Buße die christliche Vollkommenheit zu sehen, sagt er eben dadurch seinen Söhnen: wäre ich meiner Neigung, dem Zug meiner Natur gefolgt, so hätte ich euch ein großes Maß von derartigem vorgeschrieben. Wenn ich es also nicht tat, so geschah es nur aus guten heiligen Gründen, unter steter Rücksicht auf den Zweck des Ordens[1]). In den Anfängen seines Lebens zu Manresa, so sagt ja Ignatius, sei er noch „blind" gewesen. Auf das Äußere legte er deshalb ein übergroßes Gewicht, weil er „für irgend ein inneres Leben noch keinen Sinn hatte und auch nicht wußte, was Demut sei oder Liebe oder Geduld oder die Klugheit, die jene Tugenden regelt und ihnen das richtige Maß zuerteilt"[2]).

[1]) Zu Ribadeneira sagte er öfters, es sei eine Vorsehung, daß er viel Krankheiten unterworfen sei. Er habe immer im Sinn gehabt, Gefährten zu sammeln; wäre er nun körperlich stark gewesen, so hätte er ein Maß von Strengheiten vorgeschrieben, das für die Mehrzahl der Menschen unerträglich gewesen wäre. *Ribadeneira*, De actis P. N. Ignatii. Mon. Ign. ser. 4 vol. 1 368 vgl. 418.

[2]) *Feder* 32.

Also ist das richtige Maß bei dem reifen Ignatius zu suchen, bei dem die Klugheit zum Durchbruch gekommen war, nicht bei dem Einsiedler von Manresa.

Die Gründe, die ihn zu allmählicher Milderung vermochten, sind in den Mitteilungen an Gonzalez ebenfalls angedeutet. Es waren vor allem innere Erleuchtungen, deren Ursprung von Gott er klar erkannte. Er gibt also den Seinigen die beruhigende Versicherung, daß er unter Gottes Leitung seine Anordnungen traf. Erleuchtung von oben war es z. B., die ihn dazu vermochte, wieder Fleisch zu essen[1]). Noch in Manresa, sagt er weiterhin, ließ er von dem Übermaß in Härte und Rauheit des Lebens ab, „seit er anfing, von Gott getröstet zu werden, und seit er die Früchte gewahrte, die er in den Seelen bei deren Leitung erzielte“[2]). Nachdem er im inneren Leben und im Gebete so große Fortschritte gemacht hatte, konnte er dem Äußeren nicht mehr so viel Wert beimessen, und nachdem er in der Bemühung um die Seelen höheres als die Buße kennen gelernt hatte, ließ er die Übung der geringeren Tugend beiseite, wo sie ihn hinderte, sich auf die höhere zu verlegen.

Bei der Lesung der Selbstbiographie darf man also nicht aus dem Auge verlieren, was er einmal von sich zu *Polanco* sagte[3]): „Prius errando non errare didicit“. *Petrus Canisius* hielt seinen Untergebenen einmal einen Unterricht darüber, was man an Ignatius nicht nachahmen könne oder solle, und was man an ihm nachahmen müsse. Nicht nachahmen soll man die übergroße äußere Strenge, die Verachtung der Körperpflege, das Leben im Gewand des Bettlers, die Wallfahrten zum Montserrat und ins hl. Land, die Bußwerke, durch die er seiner Gesundheit schadete. „Das alles paßt sich für uns nicht, ist uns sogar verboten durch die Konstitutionen und jene Regeln, in denen wir mit Freuden ernten, was er mit Tränen gesäet hat“[4]). Auch

[1]) *Feder* 44 f. *Genelli* a. a. O. (1848) 39 schreibt: „Dennoch aber widerstand er der Versuchung, Fleisch zu essen“. In Wirklichkeit war es keine Versuchung und er widerstand nicht.

[2]) Ebd. 46. [3]) Vita Ignatii 24.

[4]) Quae certe nobis non conveniunt, immo prohibita sunt iuxta ipsius constitutiones certasque regulas, in quibus cum gaudio metimus, quae ipse cum lacrymis seminavit. *B. Petri Canisii S. J.* Exhortationes domesticae collectae et dispositae a *Georgio Schlosser*. Ruraemundae 1876, 256. *Canisii* epistolae ed. *Braunsberger* 8,761.

nach der Zeit von Manresa hat Ignatius an seiner Strenge noch gemildert. Wie er selbst erzählt, galt es in den ersten Zeiten fast als selbstverständlich, daß niemand die Exerzitien machte, ohne sich einige Tage völlig von aller Nahrung zu enthalten. Später sagte er freilich, er würde das nur ganz Kräftigen erlauben, und auch diesen nur auf einen Tag. Aber als zu Paris Petrus Faber seine Exerzitien machte und den völligen Verzicht auf alle Nahrung schon sechs Tage lang durchgeführt hatte, wagte Ignatius freilich nicht, ihm zur Fortsetzung solchen Fastens zu raten, er traf seinen Endentscheid aber erst, nachdem er eine Stunde lang die Sache vor Gott überlegt hatte[1]). Noch in den Anfängen des römischen Kollegs war das Leben dort recht streng, der Schlaf sehr kurz, das betrachtende Gebet bei manchen von stundenlanger Ausdehnung. Als mehrere Todesfälle unter den Studierenden des Ordens Ignatius aufmerksam machten, ließ er die Ärzte befragen, die ihm erklärten, es sei zu verwundern, daß bei solcher Lebensweise die Todesfälle nicht noch häufiger seien. Jetzt allerdings griff Ignatius ein um zu mildern[2]). So notwendig nun diese Milderungen sich erwiesen hatten, so wurden sie dennoch selbst nach Jahrhunderten noch dem Orden zum Vorwurf gemacht; eine Belehrung darüber in der Selbstbiographie bedeutete also für die Ordensangehörigen wirklich eine Festigung der Grundlage, auf der sie standen.

Was von den äußeren Strengheiten sich aus der Selbstbiographie ableiten läßt, gilt auch vom gemeinsamen Chorgebet; er führte es in seinen Orden nicht ein, obschon er es liebte und nicht ohne Absicht zu Gonzalez sagte, er habe zu Manresa mit großem Trost täglich dem Hochamt, der gesungenen Vesper und Komplet beigewohnt[3]). Daß er anfänglich mit seinen ersten Gefährten zu Alcalà und Salamanca eine Art Mönchstracht angelegt hatte und nur aus guten Gründen davon abkam, betont er ebenfalls deutlich genug[4]).

---

[1]) Mon. Ign. ser. 4 vol. 1 303.

[2]) *Oliv. Manare*, Exhortationes, Brüssel 1912. Analecta Bolland. 32 (1913) 290.

[3]) *Feder* 39. Noch 1554 sagt er: wenn er seinem Geschmack und seiner Neigung gefolgt wäre, so hätte er Chor und Gesang in der Gesellschaft eingeführt, aber Gott habe ihn erkennen lassen, daß er sich ihrer zu anderen Dingen bedienen wolle.

[4]) *Ribadeneira* in Mon. Ign. ser. 4 vol. 1 118.

Aber außer den genannten Punkten gab es in der Einrichtung des Ordens noch manch anderes, was anfangs Anstoß erregte. Dachten ja im 16. Jahrhundert alle die Päpste, die aus andern Orden hervorgegangen waren, Paul IV., Pius V., Sixtus V., an Änderungen in seiner Verfassung, und nicht umsonst traten Gregor XIII. und XIV. wie Paul V. zu ihrem Schutz mit feierlichen Bullen auf. Gegen seine Exerzitien nun hat Ignatius den Einspruch erfahren und Angriffe auf seine Konstitutionen konnte er leicht voraussehen. Demgegenüber ist nun seine Selbstbiographie die Ausführung des Gedankens, daß er zur Stiftung seines Ordens von Gott berufen und ausgerüstet, in dessen Einrichtung, wenigstens was die wesentlichen Punkte betrifft, von der Hand Gottes geleitet war.

In diesem Sinn zeichnet nun Ignatius vor allem seine Naturanlage mit all den großen Eigenschaften, die Gott von Anfang an in ihr niedergelegt hatte. Es ist nicht gegen die Demut zu wissen, was Gott uns gegeben hat (1 Cor 2, 12), und Ignatius hatte gleich andern Heiligen vor der Selbstgefälligkeit in seinen späteren Jahren keine Furcht mehr[1]), er sah eben in seiner natürlichen Ausrüstung nur mehr die unverdienten Geschenke, die Gott ebensogut jedem andern hätte verleihen können. So berührt er, indem er die Geschichte seiner Bekehrungsjahre erzählt, alle die großen Gaben seiner Natur: das Streben, Großes zu leisten, die Entschlossenheit, es in Angriff zu nehmen, den Starkmut und die Ausdauer in den Schwierigkeiten. Ferner die große Umgangsgabe, die Gewandtheit, die Menschen zu gewinnen und zu leiten. Trotz der eisernen Kraft und Festigkeit des Charakters besitzt er doch wieder ein gefühlvolles Herz: es kommen ihm die Tränen in die Augen, da der Bettler, dem er seine Kleider geschenkt, dadurch in Ungelegenheit kommt[2]). Eine gewaltige Hilfe, um später Christus mit ganzem Herzen zu umfassen! Überhaupt findet sich für die Gabe der Beschauung, die ihn später in so hohem Grade auszeich-

[1]) *Feder* 15. [2]) Ebd. 36.

nete, in seiner Naturanlage ein Anknüpfungspunkt: auf dem Krankenlager in Loyola konnte er sich in Gedanken an ritterliches Tun und Treiben so versenken, daß zwei oder auch vier Stunden ihm darüber verstrichen, ohne daß er es merkte[1]). Das war schon eine Art von natürlicher Kontemplation.

Aber trotz alledem, so legt die Selbstbiographie weiter nahe, wäre er ohne besondere Hilfe Gottes doch ganz unfähig zur Stiftung eines Ordens gewesen. Er war eben ein Ritter, der nichts höheres kannte, als sich auszuzeichnen in kriegerischen Unternehmen, in Turnieren und Minnedienst. An Bildung besaß er soviel, daß er lesen und schreiben konnte, kunstfertig wie ein Buchmaler zu schreiben verstand[2]) und der Zeitmode entsprechend mit Leidenschaft Romane gelesen hatte[3]). Für seine Unwissenheit im übrigen gibt er reiche Belege.

Auf dem Weg nach dem Montserrat meinte er, den Mauren niederstoßen zu müssen, der die Muttergottes gelästert hatte[4]). Natürlich, der Ritterkodex verlangte, daß der Ritter eine Beleidigung seiner Dame blutig räche. Auf dem Montserrat hielt er eine Nachtwache, bevor er die Waffenrüstung Christi anlegte. Selbstverständlich, so tat der Ritter vor dem Ritterschlag und so hatte er es gelernt im Roman von Amadis de Gaula[5]). Die christliche Vollkommenheit, so meinte er anfangs, bestehe in äußeren Strengheiten, ganz so wie rohe Christen das heute noch meinen. „Jedermann sieht", meint *Oliver Manare*, „wie offenbar Gottes Weisheit darin zutage tritt, daß einen ungebildeten Offizier, einen Mann, der nicht wußte, ob man einen Menschen

[1]) *Feder* 25. [2]) Ebd. 28.

[3]) Der Einfluß der Romane auf die damalige Zeit tritt namentlich in der Geschichte der spanischen Entdeckungsfahrten hervor. Ohne die Lust zu Abenteuern, wie sie durch diese Bücher entzündet wurde, wäre „die Okkupation und Durchforschung Amerikas nicht entfernt so schnell und so weitausgreifend erfolgt". Schließlich wurde die Abenteuerlust so bedenklich, daß Karl V. 1543 die libros de Romance für Amerika verbot und 1555 die Cortes eine ähnliche Verordnung für Spanien forderten. *E. Daenell*, Die Spanier in Amerika 1513—1824, München—Berlin 1911, 22—25. Die Wirkung dieser Bücher auf die hl. Theresa und deren Mutter ist bekannt. An Don Quixote braucht man nur zu erinnern.

[4]) *Feder* 31 f. [5]) Ebd. 35.

totschlagen darf oder nicht, Gott auserwählt hat, um ihn zum Grundstein eines so herrlichen Werkes zu machen"[1]). Und der sel. *Robert Bellarmin* meint, man täusche sich, wenn man glaube, Gott erwähle gewisse Menschen zu diesem und jenen wegen ihrer Tauglichkeit. Gott erwählt sie nicht, weil er ihre Tauglichkeit sieht, sondern er verleiht ihnen die Tauglichkeit, weil er sie auserwählt. So glaube er für seinen Teil, Ignatius sei von Gott zu einem so großen Unternehmen ausersehen worden, weil er dazu weniger tauglich und weniger fähig war. So pflege Gott zu tun, um die menschliche Weisheit und Klugheit zu beschämen. Er zog Ignatius heraus aus soldatischen Streithändeln, um ihn zum Friedensstifter zu machen, aus dem Hofleben, um in die zarten Seelen der Jugend Reinheit und Streben nach Tugend einzupflanzen, aus den Finsternissen der Unwissenheit, um durch seinen Orden alle Wissenschaften und freien Künste zu lehren. So zeigte Gott, daß jede Bekehrung und alles Wissen seine Gabe und einzig auf seinen Dienst zurückzubeziehen ist[2]).

Wie von seiner natürlichen Ausstattung, so gibt Ignatius auch von dem Übernatürlichen, das Gott in ihm wirkte, eine genügende Vorstellung. Zuerst von dem Wirken der Gnade in seiner Bekehrung. *Ranke*[3]) deutet an, der Abschied von der Welt sei bei Ignatius halb und halb erzwungen gewesen, da seine Verwundung ihm für den Ritterdienst mehr oder weniger untauglich gemacht habe.

Aber er hatte trotz seines leichten Hinkens ja noch die Kraft, halb Europa zu Fuß zu durchwandern! Er faßte ja noch in der Genesung den Plan einer Jerusalemfahrt, die in den Augen der damaligen Welt etwas so beschwerliches war, daß Ignatius kaum wagte davon zu reden, damit er der eitlen Ehrsucht nicht Nahrung gebe[4]). Gleich als hätte Ignatius die Auffassung *Rankes* abwehren wollen, betont er sicher nicht ohne Absicht, daß sein Bruder ihm seine Pläne auszureden suchte unter Hinweis auf das Große, das er noch leisten könne und man von ihm erwarte[5]), und daß er nach wie vor hoch stand in der Gunst des Vizekönigs von Navarra[6]), sich also eine glänzende Zukunft versprechen durfte.

Es handelte sich bei ihm auch nicht um eine gewöhnliche Bekehrung, um ein bloßes Verlassen der Sünde.

[1]) Anal. Bolland. 32 (1913) 288.

[2]) Exhortationes domesticae (ed. *Van Ortroy*) Brüssel 1899, 309 und eine ausführlichere (nicht im Buchhandel befindliche) Skizze.

[3]) Päpste I[6], 1885, 119. [4]) *Feder* 53. [5]) Ebd. 30. [6]) Ebd. 31.

Wie ein hl. Augustinus, noch im Schlamm seines Weltlebens steckend, mit einem einzigen, mächtigen Aufschwung des Willens tausend Fesseln zerreißt und sofort auf den Höhen der Heiligkeit Fuß faßt, so ähnlich bei Ignatius. Es ist sehr bald nichts mehr im Leben der Heiligen, was er sich nicht nachzuahmen getraute, und das Schwierigste und Härteste scheint ihm geradezu leicht, so machtvoll ist die Gnade, die ihn führt: „So tat der hl. Franziskus, so der hl. Dominikus, also tue ich es auch“[1]).

Was er von den Großtaten und Gesinnungen der beiden Heiligen kannte, läßt sich noch heute in der Goldenen Legende nachlesen. Dreimal in jeder Nacht, heißt es da vom hl. Dominikus[2]), geißelte er sich mit eisernen Ketten. Was hättest du getan, fragten ihn einmal die Häretiker, wenn du uns in die Hände gefallen wärest? Ich hätte euch gebeten, lautete die Antwort, mich nicht rasch abzuschlachten, sondern nach und nach jedes einzelne Glied zu martern und abzuschneiden und mich dann in meinem Blute liegen zu lassen[3]). Dem eisernen Kriegsmann, der noch eben eine Knochenoperation alten Stils zweimal wortlos über sich ergehen ließ, wird man allerdings zutrauen können, daß er auch derartiges noch für erträglich und unter dem Einfluß einer ungewöhnlichen Gnade für leicht erachtete. Was den hl. Franz angeht, so mag eine Stelle der Goldenen Legende[4]) über ihn für Ignatius geradezu die Anregung zu seinem Bettlerleben in Manresa gegeben haben: „Romam causa devotionis proficiscens vestimenta sua deposuit et pauperis cuiusdam vestimenta induens ante ecclesiam s. Petri inter pauperes sedit et cum iis velut unus ex illis avide manducavit . . .“

Nach dem harten Bußleben in Manresa beginnen seine Pilgerreisen. Was eine Jerusalemfahrt in damaliger Zeit bedeutete, ist dem Gesichtskreis der heutigen Welt entschwunden. Um eine Vorstellung davon zu bekommen, muß man in den damaligen Pilgerschriften eine ausführliche Schilderung des Lebens auf den Schiffen lesen[5]).

Es folgen die harten innern Schwierigkeiten während seiner Skrupel, die Beschwerden des grammatischen und

[1]) *Feder* 25. [2]) Legenda aurea ed. *Gräße* 477.
[3]) Ebd. 468. [4]) Ebd. 663.
[5]) Etwa *Felix Fabri*, Evagatorium ed. *Haßler*. (Bibliothek des literar. Vereines zu Stuttgart) 1843 ff. Vgl. *C. A. Kneller*, Geschichte der Kreuzwegandacht, Freiburg 1908, 6 f.

scholastischen Studiums für einen bereits Dreißigjährigen, die vielen Wanderungen als Bettler durch die Welt, die Zusammenstöße mit der Inquisition. Aber das Äußere ist nicht das Große in diesem Leben, das Große ist die Liebe zu Gott und Christus, die ihn antreibt, seine Ausdauer, sein unerschütterliches Vertrauen auf Gott. „Zu dem Tugendgrad, zu dem ein Lauer in vielen Jahren nicht gelangt, schwingt sich ein Eifriger wie in wunderbarem Fluge auf". So hat Ignatius später gesagt, und er konnte aus Erfahrung sprechen. Kaum ein Jahr nach seiner ersten Bekehrung war verflossen und er besaß einen Grad der Heiligkeit, den Gott durch hohe Visionen belohnte[1]).

Über den Weg, auf dem die Vorsehung ihren neuen Streiter zur Höhe emporführte, gibt die Selbstbiographie ebenfalls Andeutungen. Schon gleich beim ersten Auslaufen aus dem Hafen hätte er ohne Gottes Führung sofort Schiffbruch gelitten in dem erwähnten Erlebnis mit dem Mauren (oben S. 12). Folgte der Pilger der ersten Regung seiner Entrüstung, so mochte er sich in einem Bußorden begraben und heiligen, aber mit der Gründung der Gesellschaft Jesu war es für immer vorbei, bevor er noch an derartiges dachte. So stand für ihn damals alles auf dem Spiel, sein ganzes Lebensschicksal mit einem Stück Kirchen-

[1]) Die erste dieser Visionen stellt vor eine Schwierigkeit: er schaut die hl. Dreifaltigkeit „in Gestalt dreier Orgeltasten" (*Feder* 46). Warum sagt er so? Das Bild machte freilich auf ihn selbst einen Eindruck, der fürs Leben blieb, es gab ihm ein tieferes Verständnis des Geheimnisses, so daß er sofort nach der Erscheinung darüber in vielen und den verschiedensten Vergleichen reden konnte, für jeden andern aber ist das Bild unverständlich und geradezu nichtssagend. Warum also begnügte er sich nicht damit, gleich Ribadeneira (oben 7, A. 3) nur im allgemeinen zu sagen, er habe die hl. Dreieinigkeit „unter einem Sinnbild" geschaut? Allein eben deshalb, weil das Bild in sich nichts Sublimes hat, in keiner Weise seine tiefe Ergriffenheit erklären kann, folgt ganz von selbst, daß der mächtige Eindruck nur durch Einwirkung Gottes hervorgebracht sein konnte, die Vision also echt ist. So sagt er in den Exerzitien, von Gott komme eine Tröstung, wenn sie entstehe „sine cognitione alicuius obiecti, per quod illa talis consolatio adveniat per eius actus intellectus et voluntatis".

und Weltgeschichte, und die Entscheidung hing davon ab, ob es einem — Maultier einfiel, nach rechts oder links zu gehen, denn danach hatte er ja bestimmen wollen, ob er an einem Scheidewege dem Mauren nacheilen solle oder nicht! Wie oft mag später Ignatius mit heißem Dank gegen Gott an dies Erlebnis sich erinnert haben; daß ohne Gottes Führung auch der beste Wille sich aufs furchtbarste verirren kann, hatte er handgreiflich erfahren[1]).

Gott selbst übernimmt nun zu Manresa die Schulung des neuen Ritters Christi. Er behandelte ihn, wie die Selbstbiographie sagt, nach Art eines Schullehrers, der nämlich alle Wege versucht, um dem Kind etwas beizubringen, und nicht nachläßt, bis sein Zögling genügend begriffen hat[2]). An gutem und starkem Willen nun, den Einsprechungen Gottes zu folgen, fehlte es bei Ignatius nicht, er mußte aber unterscheiden lernen, welche Einsprechungen von Gott und welche nicht von Gott herrührten. Daher die peinliche Prüfung durch plötzlich einsetzende Skrupel, aus denen er alle Auswege versuchte, bis er zuletzt einsah, daß die quälenden Ängsten nicht vom guten Geist herrührten; die Befreiung war mit dieser Erkenntnis von selbst gegeben[3]). Dann wechselten wieder plötzlich und unvermittelt, wie wenn man ein Kleid auszieht, Zustände hoher geistiger Freude mit dem Gefühl der tiefsten Verlassenheit[4]); er lernte darin mit Händen greifen, daß man aus eigener Bemühung sich das übernatürliche Licht weder zu geben noch es festzuhalten vermöge. Ein andermal entdeckte er, daß auch der böse Geist große Gefühls- und Geisteserhebungen hervorbringen könne, z. B. um durch Störung der nötigen Nachtruhe die Gesundheit zu Grunde zu richten oder von den Studien abzuziehen[5]). In andern Fällen erfuhr er wieder das Gegenteil, daß trotz großen Widerstrebens der Natur und aller Gründe fleischlicher Klugheit die Durchführung eines aus guten Gründen gefaßten Entschlusses dennoch dem Willen Gottes entsprechen könne[6]).

---

[1]) *Feder* 31. [2]) Ebd. 45. [3]) Ebd. 40 ff. [4]) Ebd. 39.
[5]) Ebd. 44. 71. [6]) Ebd. 56.

Es handelt sich dabei nun freilich meist um Fälle, in denen ohne einen gleichen Grad von Geisteserfahrung niemand ihn nachahmen kann. Er versäumt denn auch nicht zu bemerken, warum er in so ungewöhnlicher Weise voranging: „er empfand in seiner Seele eine große Gewißheit, so daß er nicht zweifeln konnte“[1]), „er fühlte nämlich in seiner Seele die große Gewißheit, Gott werde ihn schon einen Weg finden lassen, um die Reise nach Jerusalem auszuführen. Diese Gewißheit bestärkte ihn dermaßen, daß keiner der ihm vorgebrachten Gründe und Einwände vermochte, ihn irre zu machen“[2]). Wer also ähnliche Geisteserfahrung und solch unumstößliche Gewißheit nicht besitzt, wird gut tun, ihm in derartigem nicht ohne weiteres nachzufolgen.

Von großer Bedeutung war es, daß seine ersten Visionen, trotz der Freude, die er daran empfand, sich später als teuflische Blendwerke enthüllten[3]); die Folge war, daß er zeitlebens Visionen, angeblichen Wundern, Gefühlserregungen zunächst recht zurückhaltend gegenüberstand[4]).

Wie wichtig diese Vorsicht sein kann, das zeigen am besten diejenigen, die von niemand weniger als von Ignatius eine Belehrung annahmen, seine Gegenfüßler, die Jansenisten. Wenn *Pascal* einmal eine größere Erleuchtung verspürt zu haben glaubt, so ist er trotz all seines Genies sofort mit dem Schluß bei der Hand, daß derartiges nur von Gott stammen kann, und nach dem angeblichen Wunder des Dornes aus der Dornenkrone steht es für ihn ohne weiteres fest, daß Gott gesprochen und den Jansenismus bestätigt hat. Hier fehlte die Erkenntnis, die Gott dem Stifter der Gesellschaft Jesu in so reichem Maß für sich und andere gegeben hatte.

Daß Gott selbst ihn unterrichtete, betont Ignatius auf Grund seiner Geisteserfahrung als seine feste Überzeugung. Die Gründe, weshalb Gott sich dazu herabließ, kenne er nicht, es möge geschehen sein wegen seines ungebildeten und schwerfälligen Verstandes oder weil er niemand besaß, der ihn belehrt hätte, oder wegen seines starken Willens, Gott zu dienen, aber an der Tatsache zweifle er nicht, und er meine, Gott zu beleidigen, wenn er daran

[1]) *Feder* 58. [2]) Ebd. 56.

[3]) Ebd. 38. 49. *Francis Thompson*, Ignatius v. Loyola, Kempten-München 1912, 24, wäre freilich geneigt, diese Visionen für zwecklos anzusehen.

[4]) Mon. Ign. ser. 4 vol. 1 252. 305 f. 316. 342 f. 408.

zweifeln würde[1]). Die Tatsache belegt er dann[2]) noch weiter durch die Visionen, über deren Echtheit er eben wegen seiner Unterscheidungsgabe ein Bedenken nicht hegen konnte, und namentlich durch die große Erleuchtung am Fluß Cardoner, in der er ein so großes Wissen empfing, daß alles zusammengenommen, was er an Erkenntnissen bis zum 62. Lebensjahre gewonnen hatte, sich an Umfang und Klarheit damit nicht messen konnte, es schien ihm, als hätte er einen anderen Verstand erhalten. Der Grund, weshalb Ignatius darüber Mitteilungen macht, liegt auf der Hand: er will seinen Söhnen sagen, daß sie ihm trauen können, wenn er in seinem Exerzitienbuch und in seinen Konstitutionen manches sagt und anordnet, was zu dem Hergebrachten sich in einen gewissen Gegensatz stellt.

Bei all dem Außerordentlichen und Außergewöhnlichen der Bekehrungsjahre betont aber die Selbstbiographie noch ein anderes: der bisher so ehrsüchtige Ritter ist nach seiner Hinwendung zu Gott auf einmal demütig, gehorsam, bescheiden geworden. Obschon er in Nachahmung der Heiligen nach dem Höchsten in christlicher Tugend strebt und obschon die Legenden, die er las, voll sind von übernatürlichen Gesichten und dergleichen, so hält er es doch für ausgeschlossen, daß ihm eine Erscheinung Christi zuteil werden könnte[3]). Er traut nicht seiner eigenen Einsicht, folgt der Leitung des Beichtvaters[4]) und verlangt nach Belehrung durch andere[5]). Wo ihm der Befehl der rechtmäßigen Obrigkeit entgentritt, hat er keine Schwierigkeit, sich zu unterwerfen[6]); die Anklagen bei der Inquistion erfüllen ihn nicht mit Trotz und Verbitterung[7]). Alles das ist für die Beurteilung des Geistes, der ihn leitete, von hoher Bedeutung. Gott, so bemerkt der ehrwürdige *Bartholomaeus Holzhauser*[8]), führe solche, die er zu Außerordentlichem bestimme, auch auf außergewöhnlichem Wege, sie müßten aber dann durch mannigfache

[1]) *Feder* 45. [2]) Ebd. 45—48. [3]) Ebd. 40. [4]) Ebd. 41.
[5]) Ebd. 54. [6]) Ebd. 62. 76. [7]) Ebd. 77 etc.
[8]) Abhandlung von der Unterscheidung der Geister. Frankfurt 1832. 22.

Übungen der Geduld, der Demut, des Gehorsams geprüft werden, und Demut, Geduld, Gehorsam seien die Kennzeichen für die Gegenwart des guten Geistes und seines Antriebes. Einen Maßstab dafür, wie er unter solcher Führung allmählich im innern Leben erstarkte, gibt Ignatius in der Selbstbiographie, indem er die verschiedene Stimmung zeichnet, in der er bei drei zeitlich weit auseinander liegenden Krankheiten den Tod erwartete[1]).

Mit der inneren Schulung und dem inneren Fortschritt war es aber noch nicht genug. Um ins Große zu wirken, mußte Ignatius auf die große Weltbühne geführt werden, und er beschreibt, wie auch dafür die Vorsehung sorgt. Den Plan seelsorglichen Wirkens im hl. Land vereitelt sie zweimal. Aus der Enge der spanischen Städte, wo Ignatius doch nur Gefährten fand, die nicht aushielten, treiben ihn seine Händel mit der Inquisition nach Paris: sein Gesichtskreis erweitert sich in der Großstadt, die Leichtfertigkeit eines Renaissancehofes und die Gewissenlosigkeit der Weltpolitik treten ihm ebenso vor Augen wie Humanismus und Gallikanismus, *Erasmus* und *Luther*, Kollegien- und Bursenwesen, der noch nicht allzulange verbotene Nominalismus wie der Realismus; namentlich aber kann er nun verkehren mit Studenten aus aller Herren Länder und aus ihnen auserlesene Mitarbeiter gewinnen.

Doch um an seinen eigentlichen Platz zu kommen, muß er nach der Hauptstadt der Christenheit, nach Rom geführt werden. Auch das ergibt sich wie von selbst. Er und seine Gefährten stammen aus den verschiedensten Bistümern, wollen aber den Verband untereinander aufrecht erhalten. Die Verlegenheit, welchem von diesen Bistümern ihre Tätigkeit gelten solle, beseitigen sie, indem sie dem Papst ihre Dienste anbieten, der in gleicher Weise ihrer aller Bischof ist. So kommen sie nach Rom, so kommt in die Verfassung der Gesellschaft Jesu das besondere Gelübde des Gehorsams gegen den Statthalter Christi, das dem Orden sein Gepräge gibt.

[1]) *Feder* 49.

„In terram alienigenarum gentium pertransiet" sagt die Hl. Schrift vom Weisen, „bona enim et mala in hominibus tentabit" (Sirach 39,5). Für Ignatius, der in spanischen Ritterideen aufgewachsen war und den Dienst Christi als Rittertum auffaßte, hatte die Kenntnis fremder Länder und Menschen zur Folge, daß er das eng und ausschließlich Spanische gründlich ablegte; in seinen Konstitutionen ist nichts spezifisch Spanisches enthalten, sie passen für den Nordamerikaner von heute noch geradeso wie für den Spanier des 16. Jahrhunderts. Damit ist nicht geleugnet, daß er die edlen Eigenschaften des Spaniers beibehielt und ausbildete.

Wenig Auskunft erteilt die Selbstbiographie darüber, wie Ignatius und seine Gefährten dazu kamen, ihren Freundesbund in einen eigentlichen Orden zu verwandeln. Er sagt nur gelegentlich[1]), als er zu Barcelona überlegte, ob er studieren solle, habe er sich gefragt, ob er nach Vollendung der Studien in einen Orden eintreten solle. Damals also dachte er, trotz der Erleuchtungen von Manresa, noch nicht daran, selber Ordensstifter zu werden. Als er bleibende Gefährten gewonnen hatte, und der kleine Verein darauf ausging, deren Zahl noch immer zu vermehren, war die Entscheidung tatsächlich bereits getroffen. Sobald die Frage gestellt war, ob die Gefährten einen bleibenden Verein bilden wollten, wurde sie sofort einstimmig ohne Schwanken bejaht, d. h. sie war in ihrem Tun und Wollen tatsächlich auch vorher schon entschieden. Daß sie sich einen Obern und eine feste Verfassung gaben, war nur die natürliche Folge. Ignatius hat ohne Zweifel vorausgesehen, daß es so kommen werde, aber er ließ den Dingen ihren Lauf, bis auch außerhalb Italiens Jesuiten verlangt wurden und nun die Frage, ob und wie der innere Zusammenhang des Bundes festzuhalten sei, brennend wurde[2]).

In den großen Grundzügen mag die Entwicklung vom Ritter zum Ordensstifter bei Ignatius diese sein: Höchstes Ziel des Ritters war der Kreuzzug, die Eroberung des hl. Landes für Christus. Nach seiner Bekehrung behält Ignatius den Geist des Rittertums bei, nur faßt er jetzt den Gedanken, den schon sein Landsmann *Raimundus Lullus* ausgesprochen hatte[3]), daß nämlich Palästina nicht nur durch

[1]) *Feder* 88.

[2]) Vgl. *Tacchi Venturi*, Storia 2, 1922. 199 ff; *Van Ortroy* in Analecta Bolland. 27 (1908) 407 ff.

[3]) *R. Röhricht*, Beiträge zur Geschichte d. Kreuzzüge 2, Berlin 1878, 94.

Waffengewalt, sondern auch durch die Predigt sich für Christus gewinnen lasse: die scheinbare Undurchführbarkeit dieses Planes schreckt ihn nicht, ist es der Wille Gottes, so werden die Mittel der Ausführung sich schon finden. Allmählich, und namentlich als die Reise nach Palästina sich im entscheidenden Augenblick als unmöglich erweist, gewinnt der andere Gedanke die Oberhand, daß es schließlich gleichgültig sei, ob er Bewohner des hl. Landes oder andere Menschen für Christus erobert. Der Grundgedanke seines Ordens ist damit erreicht und erfaßt. Die Entwicklung verläuft also durchaus einfach und folgerichtig und darin liegt ein Beweis, daß Ignatius auch in den Anfängen seiner Bekehrung vom Geiste Gottes geleitet ist.

Es kann auf den ersten Blick auffallen, daß Ignatius, abgesehen von den Regeln über die Unterscheidung der Geister, nichts von der Entstehung der Exerzitien sagt. Auch Gonzalez mag das als Lücke empfunden haben, er befragte nachträglich seinen Meister über diesen Punkt wie über die Entstehung der Konstitutionen. Er erhielt die Antwort, die Exerzitien seien allmählich entstanden[1]). Abgesehen von der Unterscheidung der Geister läßt sich dies allmähliche Wachstum noch an einem andern wichtigen Punkt beobachten: Eine Äußerung aus seiner ersten Zeit zu Manresa zeigt, daß die Person des Weltheilandes damals noch nicht der eigentliche Mittelpunkt seines Sinnens und Trachtens war[2]), später, in Jerusalem, war das kleinste, wenn es sich auf Christus bezog, ihm Herzenssache[3]). Die Erscheinungen Christi, deren er anfangs sich für unwürdig hielt, hatten sich unterdessen eingestellt[4]).

Nicht jede Einzelangabe in der Selbstbiographie zielt natürlich unmittelbar auf ihren Grundgedanken. Ignatius hat manches mitgeteilt, was seinen Söhnen von Nutzen sein konnte, so eine Erfahrung auf der Pilgerreise nach Rom und einige andere aus der Seelsorge, die zur Vorsicht mahnen[5]). Sehr ausführlich verweilt Ignatius bei seinen Zusammenstößen mit der Inquisition. Wie aus der Geschichte etwa von Nadal[6]), Hozez[7]), Michael Torres[8]) und andern Jesuiten hervorgeht, bildeten diese Dinge für viele den Haupteinwurf gegen die beginnende Gesellschaft Jesu. Die Wahrheit darüber zu wissen, war darum für deren Angehörige von großer Wichtigkeit. Ignatius pflegte,

[1]) *Feder* 115. [2]) Ebd. 40. [3]) Ebd. 64. [4]) Ebd. 47. 64.
[5]) Ebd. 55. 113. [6]) *Nadal*, Epistolae, I. 3. 29.
[7]) *Feder* 108. [8]) Mon. Ignat. ser. 4 vol. 1 p. 165.

wenn er mit einflußreichen Personen zusammenkam, aus freien Stücken alle diese Händel, und wie er überall freigesprochen wurde, ausführlich darzulegen[1]). Begreiflich also, daß diese Dinge auch in der Selbstbiographie einen breiten Raum einnehmen. Eine Verteidigungswaffe will er den Seinigen wohl auch in die Hand geben, wenn er die Erscheinung der Muttergottes bald nach seiner Bekehrung erzählt. Als Ritter hatte er natürlich den Minnedienst gepflegt, und wenn seine Dame auch so hoch stand[2]), daß eben deshalb die Sache als nicht so gefährlich erscheinen konnte, so weiß man doch, daß diese ritterlichen Gepflogenheiten eine weniger ideale Seite hatten. Für den Fall, daß dem Orden von dieser Seite aus Einwürfe gemacht würden, legt er die Antwort bereit: von der Stunde jener Erscheinung an bis in sein höchstes Alter hatte er mit allem, was cosas de carne heißt, nichts mehr zu tun, und wer das mit solchem Nachdruck und ohne jede Einschränkung von sich behaupten kann, der besitzt, was die Theologen donum castitatis nennen.

Gleich im ersten Satz seiner Konstitutionen gibt Ignatius der Überzeugung Ausdruck, daß die „mindeste Gesellschaft Jesu", wie er sie immer nennt, ihre Entstehung der göttlichen Weisheit und Güte verdanke. Der gleiche Gedanke liegt auch der Selbstbiographie zugrunde, sie führt aus, daß Gott selbst ihn ohne jedes eigene Verdienst zum Ordensstifter auswählte, dazu mit auserlesenen Gaben und Tugenden ausrüstete und ihn durch alle Schwierigkeiten und Fährlichkeiten hindurch zum Ziele leitete. Das im einzelnen zu wissen, war für den Orden von größter Wichtigkeit. So vieles in seiner Einrichtung stimmte nicht mit den hergebrachten kirchenrechtlichen Anschauungen und erregte Anstoß. Darüber konnte nun die päpstliche Bestätigung des Ordens hinweghelfen, aber tatsächlich brachten die Bullen Pauls III und Julius' III den Widerspruch nicht zum Verstummen, die Pariser Universität

[1]) *Nadal*, Epistolae I, 2. Schreiben an Johann III. von Portugal vom 15. März 1545, Mon. Ign. ser. 1 I 296 ff.

[2]) *Feder* 25.

erlaubte sich auch nach diesen Erlassen noch, eben im Jahre 1554, also gerade in der Zeit, da die Selbstbiographie entstand, die Verfassung des Ordens aufs schärfste zu verurteilen[1]). Um seine Söhne wegen solcher Angriffe zu beruhigen, war es wohl am Platz, sie darüber zu versichern, daß Gott ihn als Ordensstifter auserwählt und geleitet habe. Und zudem würde die Gesellschaft Jesu wohl auch dann die päpstliche Genehmigung erhalten haben, wenn Ignatius über manche Punkte, z. B. Chorgebet und Ordenshabit, anders verfügt hätte, als er es tat. Die kirchliche Autorität begnügt sich bei der Prüfung von Ordensregeln damit, Auswüchse abzuschneiden, Irrwege zu verbieten, überläßt aber die eigentliche Einrichtung der Orden diesen selbst. Manch andere Klerikervereinigungen waren ja im 16. Jahrhundert mit päpstlicher Gutheißung entstanden, die in ihrer Einrichtung im einzelnen sehr vom Jesuitenorden abwichen. Sicherheit darüber zu geben, daß Ignatius ein gotterleuchteter Mann gewesen sei, auf dessen Anordnungen man sich trotz aller Anfeindungen verlassen könne, war für die Gesellschaft Jesu von großer Wichtigkeit, die Gewißheit darüber vermitteln hieß deshalb in Wirklichkeit, den Orden „grundlegen“[2]).

[1]) *L. v. Pastor*, Geschichte der Päpste 6, 153.

[2]) Es kam uns nur auf den Grundgedanken der Selbstbiographie an. Eine allseitige Würdigung müßte auf die Stellung des Schriftchens in der biographischen und selbstbiographischen Literatur vorher und nachher eingehen. Man hat von der Geschichtsschreibung der älteren Jesuiten gesagt: „Sie führten die psychologische Analyse in die Geschichtschreibung ein“. (*E. Fueter*, Gesch. der neueren Historiographie, Berlin-München 1911, 280). Wenn das der Fall ist, so taten sie es in den Fußstapfen ihres Stifters: „sie waren nicht vergebens von ihrem Meister dazu angehalten worden, ihr Denken zu beobachten und zu trainieren . . . Sie hatten gelernt, religiöse Gefühlsbewegungen scharf zu beobachten und exakt zu beschreiben . . . Kein geringerer als der erste General selber hat dem Orden auch für die Geschichtschreibung ein Vorbild aufgestellt“ (ebd.; vgl. *Feder* 120). Im 16. Jahrh. läßt sich das Schriftchen nur mit Teresa von Jesus' Selbstbiographie vergleichen, in seiner Art steht es einzig da.

Das „Geheimnis" der Übertragung der Erbsünde

Von Dr. Josef Blasius Becker Mainz

Bernhard Bartmann[1]) schreibt: „Das Geheimnis der Erbsünde liegt nicht so sehr in ihrem Wesen, das uns wohl in etwa begreiflich ist, auch nicht in ihren schlimmen Folgen, sondern in der undurchdringlichen Fortpflanzung und Vererbung des sündhaften Zustandes, der zwar mit unserer Natur gegeben ist und dennoch ernstlich von Gott als nicht sein sollend beurteilt und bestraft wird". Übrigens sagt *Bartmann* (S. 302 f) richtiger: „Wieso wir in ihm (Adam) gesündigt haben, bleibt ein undurchdringliches Geheimnis". Hier liegt auch wirklich die Schwierigkeit, die wir im vorhergehenden Artikel[2]) zu lösen suchten.

Dies spricht auch der hl. *Thomas* aus: „Es bleibt nur die noch schwierigere Frage zu lösen, ob nämlich der Mangel der ursprünglichen Gerechtigkeit bei jenen, die vom ersten Menschen abstammen, den Charakter der Schuld haben kann"[3]). Die Schwierigkeit der Übertragung der Erbsünde, besonders im Fall, wo die Eltern getauft sind oder sonst die Erbsünde bereits getilgt ist, betont auch *Augustinus:* „Ut enim quod dimissum est in parente, trahatur in prole, miris quidem modis, sed tamen fit"[4]).

[1]) Lehrb. der Dogm. I[3] 301.

[2]) Diese Zeitschr. 48 (1924) 59—92.

[3]) Comp. theol. I. 196, Übersetzung von *Abert*.

[4]) De nupt. et conc. l. 1. c. 19 n. 21.

K. Gutberlet[1]) hebt hervor, daß beides, das Wesen der Erbsünde samt den beiden in ihrem Begriffe enthaltenen Momenten, der Sünde und der Vererbung, genauer erklärt werden müssen.

„Nun liegt aber gerade hierin die Schwierigkeit, jedes dieser Momente seiner vollen Bedeutung nach derart zur Geltung zu bringen, daß sie sich nicht gegenseitig aufheben. Will man in dem Begriff der Erbschuld das Wesen der Sünde zur Geltung bringen, so scheint dasselbe notwendig eine persönliche Tat zu verlangen, die doch bei den Nachkommen des Stammvaters, welche schon bei ihrer Geburt die Erbsünde an sich tragen sollen, nicht möglich ist. Betont man die Vererbung, dann kann dieselbe sich wohl auf äußere Güter, auch auf Eigenschaften des Leibes und der Seele beziehen; aber daß die Schuld eines Menschen einem anderen, wenn er auch leiblich von ihm abstammt, imputiert werde, widerspricht nicht nur unserem unmittelbaren sittlichen Gefühle, sondern auch der klaren Vernunfteinsicht, daß nur die Willenstat die Seele mit Schuld belasten könne".

Wie man sieht, liegt die ganze Schwierigkeit in dem Schuldcharakter der Erbsünde; wir haben in unserem früheren Artikel bereits auf die von *Gutberlet* betonten Schwierigkeiten erwidert. *Gutberlet* ist nicht wie *Bartmann* der Ansicht, daß die Erbsünde ein eigentliches Geheimnis sei. *Heinrich*[2]) sagt ausdrücklich bezüglich der Fortpflanzung der Erbsünde: „Die Fortpflanzung der Erbsünde bietet keine große Schwierigkeit, sobald das Wesen der Erbsünde richtig und genau erkannt wird; vielmehr ist, dieses Geheimnis der Erbsünde selbst vorausgesetzt, vollkommen klar, nicht nur daß, sondern auch wie Adams Schuld durch die natürliche Generation auf seine Nachkommen fortgepflanzt wird". Dieser Ansicht schließen wir uns an und suchen sie im folgenden zu begründen.

1. Die Stellung der Kirche zu unserer Frage: Wie hat sich die Kirche zu unserer Frage geäußert?

Bartmann meint (S. 301): „Auch hierüber hat sich die Kirche nur allgemein geäußert, indem sie dem von den Pelagianern einseitig und äußerlich betonten bösen Beispiele gegenüber eine wahre und reale Übertragung auf den Einzelnen durch die natürliche

[1]) Gott und Schöpfung 367.
[2]) Dogm. V[b] 811.

Zeugung lehrt: propagatione, non imitatione transfusum inest[1]). Wie aber diese Übertragung stattfindet, hat sie unerklärt gelassen; wohl wegen des undurchdringlichen Geheimnisses, das auf dieser Übertragung ruht, und das schon *Augustinus* beklagt hat: ‚Antiquum peccatum, quo nihil est ad praedicandum notius, nihil ad intelligendum secretius'[2]).

Wir sind mit *Gutberlet* der Ansicht, daß die Bemühungen der Theologen nach *Augustinus* das undurchdringliche Geheimnis aufgehellt haben. Freilich sind eine ganze Reihe Theologen mit gesuchten Erklärungen in die Irre gegangen.

2. Die Erklärungsversuche der Theologen. *Bartmann* stellt die Erklärungsversuche der Theologen S. 307 wie folgt zusammen:

„Die Väter, soweit sie darüber handeln, dachten an eine reale Einbeschlossenheit des gesamten Menschengeschlechtes in Adam". Er verweist auf Äußerungen von *Origenes* (S. 296): ‚In Adam sterben alle und so ist der ganze Erdkreis gefallen und bedarf der Wiedererhebung, daß in Christo alle wiederbelebt werden' (In Jerem hom. 8,1 MG 13,337). Er sucht die Ursache der Vererbung der Ursünde zu ergründen, indem er den oft wiederholten Satz hinstellt, daß wir alle in Adam als unserem Haupte einbeschlossen waren[3]) (In ep. ad Rom 5,1 M. 14,1003 ff). Ebenso äußert sich *Ambrosius*, der den Gedanken von *Origenes* wiederholt: ‚Fuit Adam, et in illo fuimus omnes, periit Adam et in illo omnes perierunt' (Expos. in Luc 7,234, ML 15, C. Vien). Noch deutlicher ist *Ambrosiaster*: ‚Offenbar haben alle in Adam gleichsam wie in einer Masse gesündigt. Denn da er selbst durch die Sünde verderbt wurde, so sind alle, die er erzeugte, unter der Sünde geboren. Darum sind alle Sünder, weil wir alle von ihm abstammen' (Comm. in ep. ad Gn Rom 5,12, ML 17,92). . . . *Augustinus*. ‚Omnes enim fuimus in illo uno, quando omnes fuimus ille unus' (De Civ. D. 13,14). ‚Et illud, quod in parvulis dicitur originale peccatum, cum adhuc non utantur arbitrio voluntatis, non absurde vocatur etiam voluntarium, quia ex prima hominis mala voluntate contractum, factum est quodammodo hereditarium' (Retract 1, 13,5) (S. 297).

Einspruch gegen diese Auffassung erhoben zuerst die Pelagianer: ‚Wie können wir alle in Adam gewesen sein, wenn unsere

[1]) Trid. s. 5 can. 3.

[2]) De mor. eccl. 1,22,40 ML.

[3]) Das kann ganz richtig verstanden werden. Der Verf.

Seelen, die doch die Träger von Schuld und Sünde sind, von Gott erschaffen werden, der nichts Unreines hervorbringt?' Während die meisten Väter dem Kreatianismus in der Seelenlehre anhangen, war es gerade dieser Einwurf, der den hl. *Augustin* abhielt, sich ihm anzuschließen. Der Generatianismus konnte leichter eine Antwort darauf geben[1]), hatte aber andere unannehmbare Konsequenzen. Eine Lösung des Problems, wie wir alle in Adam mitgesündigt haben, hat die Patristik der folgenden Zeit nicht hinterlassen. Manche Väter betonen auch mit *Augustin* die Konkupiszenz als Ursache: ‚peccatum in parvulos non transmittit propagatio, sed libido', sagt *Augustins* Schüler *Fulgentius v. Ruspe* (vgl. Dict. théol. VI 970). Diese ‚façon presque brutale' (a. a. O. I 2397) übernahmen Frühscholastiker mit dem *Lombarden*: ‚pollutio quaedam, quam ex fervore coitus parentum et concupiscentia libidinosa contrahit caro, dum concipitur, causa est originalis peccati' (Sent. 2 d. 31 c. 6). Die Scholastik faßt die Frage von neuem auf. Selbstverständlich wurde an der Einheit des Menschengeschlechtes mit Adam festgehalten und in ihr der Grund der Vererbung der Ursünde gedacht. Hatten die Väter die physische Einheit betont, so hoben *Anselm* und später *Scotus* die moralische hervor. *Alexander* denkt mit *Thomas* sowohl an die eine als an die andere Einheit. Nach *Anselm* hat Adam für sich und seine Nachkommen die Gaben des Urstandes empfangen und verloren. Nach *Scotus* liegt diesem Vorgange eine positive göttliche Anordnung zugrunde[2]). *Thomas* vergleicht die Menschheit mit einer Kommunität, in der der eine für den andern haftet; auch wieder mit einem Leibe, dessen Glieder nicht je nach eigenem Willen, sondern nach dem des Hauptes handeln. Aber neben dieser versuchten moralischen Einheit des Willens erinnert er auch als Schüler *Augustins* an die Zeugung, wodurch eine physische Einheit begründet wird, als wenn dadurch gleichsam eine Ansteckung der Natur erfolge: ‚durch die Kraft des Samens wird die menschliche Natur auf das Kind hinübergeleitet und zugleich mit der Natur die Ansteckung der Natur' (1.2, 81,1 ad 2)*.

Die nachtridentinischen Theologen beschäftigen sich lebhaft mit unserem Problem schon wegen der protestantischen Polemik. *Bellarmin* hebt zunächst wieder die physische Einheit mit Adam hervor: Es waren alle in Adam ‚der Möglichkeit nach', deshalb haben sie sich damals nicht zwar der Wirklichkeit, aber der Möglichkeit nach die Sünde zugezogen (non actu, sed potentia . . . non in se, sed in parente. De omnip. grat. 4,16). Dann aber sucht er auch die

[1]) ? Der Verf.

[2]) Unserer A. nach der Kern der Lösung. Der Verf.

moralische Einheit zu begründen und nimmt zu diesem Zwecke die Hypothese eines Dekretes (decretum alligativum) zu Hilfe, durch das alle Menschen von Gott an den Willensgehorsam Adams gebunden worden seien und an ihm ihr moralisches, juridisches Haupt hatten, mit dem sie stehen und fallen sollten.

Ambrosius Catharinus setzt einen förmlichen Vertrag zwischen Gott und Adam in die Erklärung ein mit den gleichen Bedingungen und Wirkungen (vgl. *Busch*, Das Wesen der Erbsünde nach *Bellarmin* und *Suarez* 70). *Suarez* fußt in seiner Erklärung nur auf der moralischen Einheit aller mit Adam, ignoriert also die Konkupiszenz bei der Überleitung der Sünde. Diese Einheit sieht er begründet nicht durch die faktische göttliche Einrichtung, wodurch Adam unser Stammvater ist, sondern durch einen förmlichen Vertrag (pactum) zwischen Gott und Adam, wodurch der Wille aller Menschen an den Willen Adams gebunden wurde. Diesen Vertrag findet er Gen 2,16 f (vgl. *Busch* 166 ff). Die neuere Theologie läßt diese künstlichen Hypothesen beiseite, weil sie überflüssig und ungenügend sind."

Die Hypothese des Vertrags- und Einschlusses aller Willen in den Willen Adams wurde bereits abgetan im früheren Artikel S. 65; es bleibt als berechtigter Kern nur die Wahrheit, daß Adam bei der Beobachtung oder Übertretung des Prüfungsgebotes die Folgen auch für seine Nachkommen auf sich nahm. Wie kamen die Theologen zu solchen sonderbaren Auffassungen? Durch die allzuwörtliche Auslegung der Worte des Apostels: in quo omnes peccaverunt. Bis in die neueste Zeit wurde die Erklärung: ἐφ' ᾧ ist kausal zu nehmen und heißt soviel als: weil alle gesündigt haben, als anrüchig und fast der Häresie verdächtig gebrandmarkt[1]). Und doch ist auch in der kausalen Erklärung das Dogma völlig gewahrt. Wie aber „peccaverunt" aufzufassen ist, erklärt ja Paulus im folgenden: „peccatores constituti sunt multi", also von einem sündhaften Zustand; worin aber dieser sündhafte Zustand besteht, ergibt sich aus der Gegenüberstellung: „Justi constituentur multi" (Rom 5,19); gerecht werden wir durch die heiligmachende Gnade, also Sünder durch den

[1]) Vgl. *Mazzella*, De Deo Creante n. 936 seqq. und noch neuestens *Billot*, De personali et originali peccato 153, Note 1.

Mangel (privatio) derselben ohne jede Beteiligung unseres freien Willens[1]). Somit ist der Anstoß, der in den Worten: „in dem alle gesündigt haben", beseitigt und die künstlichen Hypothesen, die eine Beteiligung unsererseits bei der Ursünde erklären wollen, als überflüssig und ungenügend erwiesen.

Die Begierlichkeit als Kanal der Übertragung: Am längsten hat, was bei dem überragenden Einfluß *Augustins* in der Theologie verständlich ist, jene Erklärung der Übertragung der Erbsünde erhalten, die die Begierlichkeit (concupiscentia, libido) als Kanal der Fortpflanzung der Erbsünde ansieht. Daher die merkwürdigen Auffassungen mittelalterlicher Theologen, die zum Teil so peinliche Fassungen fanden, die eine große, freilich unberechtigte Entrüstung *Harnacks* hervorriefen[2]). Die Theologen sprechen in der Polemik gegen die Unbefleckte Empfängnis Mariä von einer Heiligung des Fleisches, Reinigung des befleckten Fleisches vor der Eingießung der Seele[3]), Ausdrücke, die uns heute recht sonderbar anmuten.

[1]) Vgl. diese Zeitschrift 1924, 71.

[2]) *A. Harnack* spricht (Dogmengesch. III[4] 218 N. 2; 308 N. 1) von der schlimmsten, jedenfalls häßlichsten Folge des Augustinismus, „daß die christliche Religion im Katholizismus in eine besonders innige Beziehung zur Geschlechtssphäre gesetzt ist ... wozu *Augustinus* die Theorie geliefert und *Hieronymus* die Musik". Er spricht von „der Lüsternheit des Hieronymus, des Vaters dieser gynäkologischen Phantasien" (zu Radbertus, De partu virginis). — Wir halten auch die Äußerungen des hl. *Augustinus* auf diesem Gebiete (Übertragung der Erbsünde) für überflüssig (vgl. das Urteil von *Mausbach* unten S. 31) und manche Äußerungen des hl. *Hieronymus* in seinen Briefen für unangemessen. Aber deswegen von einer lüsternen Phantasie des Heiligen zu reden oder gar wie *G. Grützmacher* (Hieronymus I 162) von „der schamlosen Sinnlichkeit" des Heiligen, ist ungerecht und steht im Widerspruch mit sonstigen Äußerungen *Grützmachers* (vgl. Bibl. der Kirchenväter, Hieronymus I, allg. Einleitung). *Luther* hätte bessern Stoff zur Entrüstung auf diesem Gebiete gegeben, aber da urteilt *Harnack* ganz anders.

[3]) Die Anschauung von der Befleckung des Fleisches geht zurück auf *Augustinus*, wenn dieser sie auch nicht so kraß dargestellt

Es war eine wahre Erlösung, als *Thomas* und *Scotus* bei der Erörterung der Frage, wie die Erbsünde sich fortpflanzt, die Auffassung des hl. *Augustinus* über die Rolle der Konkupiszenz völlig verließen.

---

hat wie Spätere. *Augustinus* spricht von einer Korruption der Natur durch die Sünde, eine Verderbnis, die sich nur durch die Geburt wie eine Krankheit des Leibes fortpflanzt (De nupt. et conc. II 2, 34.57). „Profecto aut utrumque (anima et corpus) vitiatum ex homine trahitur, aut alterum in altero tanquam in vase vitiato corrumpitur" (contra Jul. 5, 4,17 ML 44, 794). *Anselm* (De conc. virgin. et orig. peccato 6) drückt sich dahin aus, daß dem menschlichen Samen als der Frucht der fleischlichen Zeugung eine Unreinigkeit anhafte, die alsdann kraft einer Nötigung auch in die später hinzutretende vernünftige Seele und in ihren Willen eindringe und letztere in dem Momente der Vereinigung der Seele mit dem Leibe auch mit der Erbschuld belaste. (*Schwane*, Dogmengeschichte der mittl. Zeit S. 396). Am meisten hat zur Verbreitung dieser Anschauung beigetragen der Magister sententiarum, in dessen unzählige Kommentare sie übergegangen ist. Er sagt: „Unde caro ipsa concipitur, in vitiosa concupiscentia polluitur et corrumpitur, ex cuius contactu, anima cum infunditur, maculam trahit, qua polluitur et fit rea, id est vitium concupiscentiae, quod est originale peccatum (2 dist. 31,3). Manche Theologen wie *Heinrich v. Gent*, *Gregor v. Rimini*, *Ockam* und andere verstiegen sich zu der Annahme, durch die Sünde Adams sei eine qualitas morbida, ein Krankheitskeim in Adams Leib gekommen, der durch die Zeugung weitergegeben werde (vgl. *Ch. Pesch*, De Deo creante III n. 262) Eine verhängnisvolle Rolle spielte diese Anschauung von der „Befleckung des Fleisches" bei der Erörterung der Unbefleckten Empfängnis Mariä. Wir sehen es aus dem berühmten Briefe des hl. *Bernhard* gegen die Einführung des Festes (vgl. *Pesch* l. c. n. 318). Er geht aus von dem Gedanken des Lombarden: wo Begierlichkeit, da ist Erbsünde, bei der aktiven Empfängnis Mariä war Begierlichkeit, also war sie in der Erbsünde. Wäre dies nicht der Fall, so hätte das Fleisch geheiligt, gereinigt, das heißt von der Begierlichkeit befreit werden müssen; das läßt sich aber nicht beweisen, Maria ist doch nicht durch die Kraft des Hl. Geistes empfangen worden wie Christus. Daher das ewige Hin- und Herwälzen der Frage über „die Heiligung des Fleisches" bei der Erörterung der Unbefleckten Empfängnis.

Mausbach bemerkt treffend[1]): „Der hl. *Augustinus* hat ohne Zweifel vielfach die Geschlechtslust in zu ausschließlicher Weise als natürliches Mittel des Übergangs der Sünde hingestellt. Seine Autorität wirkte in diesem Punkte bis zum hohen Mittelalter entscheidend nach; sie ist erst durch den hl. *Thomas* erschüttert worden, der die natürliche Abstammung von Adam und Eva als alleinige Bedingung, die Betätigung des libido als unwesentliche Begleiterscheinung des Übergangs der Erbsünde hinstellt[2]). Dennoch hat auch *Augustinus* in der letzteren nicht die ausschließliche Vermittlung anerkannt"[3]).

Damit fällt die sonderbare Auffassung von einer Ansteckung der Seele durch den Leib.

3. Erklärung der Fortpflanzung der Erbsünde. Wie läßt sich nun die Fortpflanzung der Erbsünde erklären, ohne daß unsere Vernunft darin Unverständliches erblickt?

Wir haben schon oben *Heinrich*[4]) angeführt: „Die Fortpflanzung der Erbsünde bietet keine große Schwierigkeit, sobald das Wesen der Erbsünde richtig und genau erklärt wird, vielmehr ist, dieses Geheimnis[5]) der Erbsünde selbst vorausgesetzt, vollkommen klar, nicht nur daß, sondern auch wie Adams Schuld durch die natürliche Generation auf seine Nachkommen fortgepflanzt wurde. Damit werden auch jene unbegründeten Hypothesen beseitigt, wodurch man die Fortpflanzung der in ihrem Wesen ungenügend erkannten Erbsünde zu erklären suchte, und werden gewisse Ausdrücke, welche sich bei *Augustinus* und andern Vätern und Theologen finden und zu manchen Mißverständnissen führen, richtig erklärt".

Was ist also zu sagen? a) Vor allem ist das Subjekt, der Träger der Sünde die Seele, nicht der Leib. Das ist doch, scheint es, ganz selbstverständlich.

---

[1]) Ethik d. hl. *Augustinus* II 162 ff.

[2]) In l. 2 sent. dist. 31 q. 1 a. 1 ad 3.

[3]) *Schwane*, Dogmengesch. I 676 führt an: de pecc. merit. I, 9; Op. imp. II, 57; de nupt. et conc. I, 1 (der Verf.)

[4]) VI, 811.

[5]) Von einem Geheimnis der Erbsünde kann nur insofern die Rede sein, als die Tatsache der Erbsünde nur auf Grund der Offenbarung festgehalten werden kann, nicht aber in dem Sinn, daß nach geschehener Offenbarung das Wie des Dogmas unerklärlich ist (Der Verf.).

Wozu aber dann die sonderbaren Behauptungen, daß der in der sinnlichen Lust gezeugte Leib mit der Konkupiszenz befleckt werde und dann die Seele beflecke? (vgl. oben 30). Wie kann der Leib die Seele beflecken? Und doch! wie lange hat sich diese Anschauung selbst bei großen Theologen wie *Alexander von Hales*[1]), *Hugo von St. Victor*, *Albert dem Großen* u. a. erhalten! Man wird entgegenhalten: die Worte sind nicht mechanistisch, sondern im uneigentlichen Sinne zu nehmen. Mag sein! aber was tragen sie dann zur Erklärung des Übergangs der Erbsünde auf dem Wege der geschlechtlichen Zeugung bei? Nichts, sie verwirren nur die Sache. Erst als man sich loslöste von diesen Ideen bezw. Formeln, kam größere Klarheit in die Sache (vgl. oben 31).

b) Die Sünde, jedenfalls die Erbsünde, ist nicht etwas Positives, sondern ein Mangel (privatio). Um zu erklären, wie etwas Positives übertragen wird und sich vererbt, bedürfen wir einer positiven Ursache, aber nicht zur Erklärung eines vorhandenen Mangels. Hier ist die Frage: Warum fehlt etwas, warum ist die heiligmachende Gnade, die im Urstande dem ganzen Menschengeschlecht zugedacht war, in uns nicht vorhanden? Zur Erklärung eines Mangels, eines Fehlenden, genügt eine Ursache, die es an etwas fehlen ließ, einen Fehler, eine Sünde beging. Diese Fehlerquelle liegt bei Adam und bei ihm allein. Auf Grund dieses Fehlers verleiht Gott nicht die heiligmachende Gnade. Das ist der Sinn der Worte: es vererbt sich der Mangel der heiligmachenden Gnade[2]).

c) Daher ist die erste und einzige Ursache der Erbsünde die erste Sünde Adams. In ihr liegt allein der Grund der Schuld und des Zustandes der Erbsünde, in ihr allein liegt auch der Grund ihrer Fortpflanzung auf uns[3]).

---

[1]) Vgl. *Schwane*, Dogmengesch. der mittleren Zeit 402—404.
[2]) Vgl. unseren früheren Artikel S. 82.
[3]) *Heinrich* a. a. O.

Zum Beweis sagt *Heinrich*: „Das ist in allen Zeugnissen der Schrift und Überlieferung, die von unserem Gegenstand handeln, klar ausgesprochen. Das hat insbesondere der hl. *Augustinus* als oberstes Prinzip stets festgehalten. Als man ihn mit der Frage drängte, durch welchen verborgenen Kanal denn die Erbsünde auf uns übergegangen sei, antwortete der hl. Lehrer *Augustinus*: „Was fragt man (seitens der Pelagianer) nach einer verborgenen Ritze, da der Apostel das offene Tor mit den Worten zeigt: durch Einen Menschen, durch Eine Übertretung, durch die Sünde Eines Menschen[1]). Es gibt keine andere Ursache der Erbsünde als die freiwillige Sünde Adams"[2]).

d) Auf die Frage: warum findet sich die Wirkung der Ursünde d. h. der Verlust der heiligmachenden Gnade auch bei uns? lautet die Antwort: Weil Gott die Erhaltung oder den Verlust der Urgerechtigkeit an die Treue des Stammhauptes geknüpft, weil Gott die heiligmachende Gnade dem Haupte des Menschengeschlechtes als Familiengut, Stammgut verliehen hat.

Der hl. *Thomas* sagt[3]): „Est autem considerandum, quod primo homini in sua institutione datum fuerat divinitus quoddam supernaturale donum, scilicet justitia originalis, per quam ratio subdebatur Deo et inferiores vires rationi et corpus animae. Hoc autem donum non fuerat datum primo homini ut singulari personae tantum, sed ut cuidam principio totius humanae naturae, ut scilicet ab eo per originem derivaretur in posteros. Hoc autem donum acceptum primus homo per liberum arbitrium peccans amisit eo tenore, quo sibi datum fuerat, scilicet pro se et pro tota sua posteritate. Defectus ergo huius doni totam ejus posteritatem consequitur"[4]).

e) Welche Rolle spielt also die Zeugung bei der Übertragung der Erbsünde? Sie ist nicht Ursache der Übertragung, sondern nur Bedingung oder noch besser nur Veranlassung der Übertragung. Sie stellt den Zusammenhang der einzelnen Menschen mit unserm Stammvater her. Jedes Menschenkind ist der Sünde und Schuld Adams einfach dadurch teilhaftig, daß es

[1]) De nupt. et conc. l. 2 c. 28.
[2]) Ibid. l. 2 c. 26 n. 43.
[3]) De malo q. 4 a. 1.
[4]) Vgl. Contra Gent. l. 4 c. 54.

ein Menschenkind ist, ein Menschenkind aber ist es dadurch, daß es durch natürliche Zeugung von Adam stammt. Die Menschennatur ist an sich gut und einzig durch die Schuld Adams der Gnade und Gerechtigkeit beraubt und mit der Schuld des Abfalls beladen; nur in Adams Sünde hat also das vitium naturae seinen Grund. So ist auch die natürliche Fortpflanzung der Menschennatur an sich gut; durch Adams Schuld allein ist sie mit dem vitium generationis behaftet, das darin besteht, daß nur die natürliche Generation mit der Natur nicht, wie es in der paradiesischen Ordnung der Fall gewesen wäre, die ursprüngliche Gerechtigkeit mit ihren Gnadengaben, sondern die Schuld und die Sündenmakel des gefallenen Adam fortpflanzt. Das ist der Sinn des unglücklichen Ausdrucks, daß Adam durch seine Schuld die menschliche Natur verderbt und angesteckt habe[1]). Erst als *Scotus* bei der Erklärung der Erbsünde und ihrer Übertragung von den früheren Erklärungen mehr noch als *Thomas* abrückte und von der äußeren Anordnung Gottes ausging, wurde die Sache geklärt.

Schwane[2]) schreibt hierzu: „Die nähere Erklärung, wie die Schuld Adams auf alle Nachkommen übergehe, ist von Anfang an ein Kreuz in der Theologie gewesen. *Duns Scotus* legt nicht mehr ein großes Gewicht auf die in der Zeugung sich betätigende Konkupiszenz, sondern weist auf die gewöhnliche Abstammung jedes Einzelnen von Adam hin, indem Gott einmal beschlossen hat, daß die Nachkommen eine Geburt in Gnade oder Schuld durch die Entscheidung des Stammvaters erlangen sollten"[3]). „Die Konkupiszenz, welche sich in der Zeugung betätigt, ist nur die Wirkung und Folge, aber nicht die Ursache der Erbsünde, weil letztere sich fortpflanzen würde, auch wenn die natürliche Zeugung sich ohne alle Konkupiszenz vollzöge (von mir gesperrt). Die freie Anordnung Gottes, auf welche *Duns Scotus* seinem kritischen Vorgehen gemäß gewöhnlich bei den Mysterien des Glaubens zurückkommt, tritt somit auch hier auf das deutlichste als der höchste Erklärungsgrund uns entgegen".

[1]) *Heinrich* S. 812.

[2]) Dogmengesch. 412. 2.

[3]) Von mir gesperrt. Die folgenden Worte *Schwanes* (bis zur Forts. oben) enthalten Schiefheiten und Unrichtigkeiten.

4. Schwierigkeiten. Mit dieser Erklärung fallen alle Schwierigkeiten gegen das Dogma von der Übertragung der Erbsünde, die den großen *Augustinus* so sehr quälten und die Behauptung von der „Undurchdringlichkeit des Geheimnisses" veranlaßte. Es mag uns heute sonderbar anmuten, wie er im Generationismus eine leichtere Lösung der Schwierigkeiten sehen konnte und gegen den von den Pelagianern stark hervorgekehrten Kreatianismus sich zögernd verhielt. Freilich ist es leicht, jetzt nach sovielen eingehenden Untersuchungen der Theologen über diese Schwierigkeiten zu lächeln. Das gewaltige Genie des hl. *Augustinus* hat in der schwierigen Frage der Erbsünde, die er zuerst einem geistreichen Gegner wie *Julian von Ecclanum* gegenüber verteidigen mußte, sehr Großes geleistet, aber auch er sollte der Menschennatur ihren Tribut zahlen und den folgenden Jahrhunderten noch Probleme zur Diskussion überlassen.

Welches sind die Hauptschwierigkeiten?

a) Die erste Schwierigkeit richtet sich gegen den Kreatianismus. Man behauptet, daß sich die Übertragung der Erbsünde nur dann genügend und leicht erklärt, wenn die Seele durch Zeugung sich fortpflanze.

Klee[1]) faßt die Einwände gegen den Kreatianismus in merkwürdigen Worten, die uns aus dem Munde eines so scharfsinnigen Theologen unbegreiflich vorkommen, zusammen:

„Durch diese (generatianistisch gedachte) Abstammung des ganzen Menschen vom Menschen scheint der Übergang der Ursünde allein gut erklärt werden zu können. Da diese nur durch die Generation stattfindet, so kann, was nicht auf dem Generationswege ins Dasein tritt, mit der Ursünde nicht behaftet werden. In dem Kreatianismus muß angenommen werden, daß die abstrakte tote Körpermasse mit der Sünde behaftet sein kann, wo dann auch der Tote getauft werden könnte und müßte, wonach ferner auch Tiere, Pflanzen der Sünde fähig sein könnten, und ein Tier, welches einen mit der Ursünde behafteten Körper verzehrte, dieselbe nun in sich haben würde. In dem Kreatianismus muß weiter angenommen werden, daß aus dem Leibe die Sünde in

[1]) Spez. Dogm. 2. Teil, 2. Buch. 3. Abschn. § 7.

die Seele übergeht[1]), aus einem körperlichen modus ein geistiger wird, und da dieser Übergang infolge der Verbindung mit dem Leibe, als deren Urheber Gott angenommen wird, stattfindet, so läßt sich nicht begreifen, wie Gott dadurch nicht zum Urheber der Sünde gemacht wird, insofern er nämlich die von ihm rein erschaffene Seele in diesen Leib versetzt, durch dessen Berührung sie sofort zur Sünderin wird, und wie nicht die Erhaltung und Geschichte der Menschen nur als ein fortwährender Seelensturz durch Gott zu betrachten wäre".

Heinrich bemerkt treffend S. 872, daß *Klee* diese seine ganze Beweisführung in seinem dritten Argument für den Kreatianismus mit den kurzen Worten selbst widerlegt hat: „Der Übergang der Erbsünde auf die Seelen sämtlicher Nachkommen Adams hat in dessen Ungehorsam seinen zureichenden Grund. Die Verbindung der Seele mit dem Leibe ist die Veranlassung, bei welcher die Sünde übergeht, aber die Ursache, durch welche sie übergeht, ist Adam".

Das genügt vollständig zur Lösung der Schwierigkeit. Die geschlechtliche Zeugung ist nicht Ursache des Übergangs, man kann sie höchstens als Kanal für den Übergang der Sünde ansehen.

b) Ist Gott Urheber der Erbsünde oder ihrer Übertragung? Gott wird dadurch, daß er die Seele schafft, in keiner Weise zum Urheber der Sünde, wie ein zweiter Einwand lautet. Gott schafft die Seele im gefallenen Zustand des Menschengeschlechts genau so, wie er sie schaffen würde im reinen Naturstand. In diesem wäre sie ohne Gnade wie im jetzigen Zustand, nur wäre dies im reinen Naturstand ein bloßer Defekt, ein bloßes Nichtvorhandensein, nicht aber ein eigentlicher Mangel, d. h. ein Nichtvorhandensein von etwas, das vorhanden sein sollte. Denn da die nackte Natur gar keinen Anspruch auf Gnade hat, wäre es nicht zu verwundern, wenn sie der Gnade entbehrte. Anders ist es im jetzigen Zustand der gefallenen Natur. Da Gott ursprünglich in Adam dem gesamten Menschengeschlecht die Gnade verliehen hatte, so ist ihr Nichtvorhandensein ein wirklicher, mit Recht beklagens-

[1]) Vgl. oben die Ausdrücke der Scholastik; der Verf.

werter Mangel, der auch Gott mit Recht mißfällt auf Grund der Sünde Adams, also ein Zustand der Ungnade Gottes, also Sündenzustand. Die Ursache dieses Mangels liegt nicht in Gott, sondern nur in Adam[1]).

Ferner: Gott ist sicher nicht direkter Urheber dieses Zustandes, das ist Adam, wie soeben betont wurde. Er ist aber auch nicht indirekter Urheber, indem er die Seele schafft unter der Voraussicht, daß sie in den Sündenzustand kommt, denn er hat das Recht, diese schlimme Folge, die er voraussieht, zuzulassen, zumal er die Mittel bereitstellt, dieselbe durch die Taufe und ihre Ersatzmittel zu entfernen[2]). Wenn Gott aber weder direkter noch indirekter Urheber der Sünde ist, kann sie ihm in keiner Weise zugeschrieben werden. Er ist also in keiner Weise Urheber der Sünde.

Der Generatianismus, mit dem man den Übergang der Sünde leichter zu erklären meinte, kann keineswegs diesen Übergang erklären, ganz abgesehen von der inneren Unmöglichkeit einer Zeugung der geistigen Seele.

Heinrich bemerkt treffend: „Diese generatianistische Annahme beruht offenbar auf der Vorstellung, daß die Erbsünde wie eine böse Qualität oder Krankheit von der Seele des unmittelbaren Vaters auf die von ihm erzeugte oder aus seiner Seele emanierende Seele des Kindes ebenso übergehe, wie sich eine leibliche Krankheit vom Leibe der Eltern auf den Leib des Kindes vererbt. Allein das ist eine falsche Vorstellung, welche, weit entfernt, die Erbsünde richtig zu erklären, zu unlösbaren Schwierigkeiten und verderblichen Irrtümern führt. Hier wollen wir nur noch fragen, wie denn von der Seele des Vaters auf die Seele des Kindes die Erbsünde übergehen könne, wenn sich die Erbsünde in der Seele des gerechtfertigten und geheiligten Vaters gar nicht mehr findet? Und weshalb gehen denn nicht die eigenen Sünden des Vaters, wie groß sie seien, irgendwie auf die Seele des Kindes über, sondern einzig nur jene Eine Sünde des ersten Menschen?“ So kommt der Generatianismus zu unsinnigen Folgerungen und inneren Widersprüchen.

---

[1]) Vgl. 1. 2. q. 83 a. 1 ad 4. Vgl. *Kors* O. P. La justice primitive et le péché originel 155.

[2]) Vgl. die Grundsätze über das Voluntarium indirectum, *Noldin* I n. 81 2. c.

c) Die dritte Schwierigkeit, die auch dem hl. *Augustinus* von den Pelagianern entgegengehalten wurde, behauptet, wenn die Erbsünde durch die Zeugung fortgepflanzt wurde, dann sei der eheliche Umgang auch als Quelle dieses Unheils zu verwerfen. *Augustinus* hat in einer eigenen Schrift: De nuptiis et concupiscentia die Anwürfe des Pelagianers Julian widerlegt und gezeigt, daß die Erbsünde nicht eine Verurteilung der Ehe in sich schließt. Freilich betont er auch hier stark die Rolle der bösen Begierlichkeit in der Überleitung der Erbsünde, weist aber die Vorwürfe gegen die Erlaubtheit des ehelichem Umgangs entschieden ab. Er hat durchaus nicht, wie protestantische Dogmenhistoriker[1]) sagen, behauptet, „die Erzeugung finde nie ohne sündhafte Konkupiszenz statt".

Mausbach[2]) sagt demgegenüber: „Das ist ein Irrtum; Augustinus hat die mit dem rechtmäßigen Vollzug der Ehe verbundene Regung der Lust zu keiner Zeit für sündhaft erklärt. Er sagt: ‚Die Ehe ordnet diese Regung, die Enthaltsamkeit schränkt sie ein und zügelt sie, so daß, wie aus der Sünde die Strafe entstanden ist, so aus der Strafe ein Verdienst wird'"[3]).

Doch fällt die Schwierigkeit völlig weg, wenn die Rolle der Konkupiszenz ganz ausgeschieden wird bei der Übertragung der Erbsünde. Der eheliche Umgang ist daher in keiner Weise Ursache der Überleitung der Ursünde.

Da ferner beim Gebrauch der Ehe eine direkte Absicht, die Erbsünde fortzuleiten nicht in Frage kommen kann (wer denkt an so etwas?), so könnte höchstens eine indirekte Intention in Frage kommen. Aber auch von einer solchen kann keine Rede sein.

Cathrein[4]) schreibt bezüglich des indirekt Gewollten (voluntarium in causa): „Folgen die schlechten Wirkungen aus meiner Handlung ihrer Natur nach und nicht bloß zufällig, so können auch dann diese Wirkungen mir nicht zugeschrieben werden, wenn ich sie in keiner Weise vorausgesehen habe, oder wenn folgende Bedingungen zusammentreffen: α) wenn ich diese Folgen nicht beabsich-

[1]) *Seeberg*, Dogmengesch. 272; *Dorner*, Augustinus 139.
[2]) Ethik des hl. Aug. II. 163.
[3]) De Genes. ad lit. 9,18. Vgl. das andere Texte.
[4]) Moralphil. I³ 47.

tige; β) wenn die Handlung in sich selbst nicht unerlaubt ist; γ) wenn sich aus der Handlung nicht nur schlechte, sondern auch gute Folgen ergeben; δ) wenn ich endlich einen genügenden Grund habe, die schlimmen Folgen zuzulassen"[1]).

All das trifft in unserem Falle zu, es kann also auch von einer indirekten Absicht der Übertragung der Erbsünde keine Rede sein, zumal diese schlimme Folge nicht ihrer Natur nach aus der Zeugung folgen, sondern zufällig.

Wo bleibt also das undurchdringliche Dunkel über dem Geheimnis der Übertragung der Erbsünde? (vgl. die oben S. 31 angeführten Worte von *Heinrich* S. 811).

Man könnte vielleicht gegen unsere Darstellung der Fortpflanzung der Ursünde, wie auch gegen die Erklärung ihres Schuldcharakters einwenden, unsere Auffassung sei eine zu äußerliche, man müsse mehr einen innerlichen Zusammenhang zwischen der Sünde Adams und der Erbsünde sowie deren Übertragung von Adam auf uns herstellen.

Dagegen erwidern wir, ein innerlicher Zusammenhang läßt sich einfach nicht konstruieren. Das liegt in der Natur der Sache. Es kann nur auf äußerer Anordnung Gottes beruhen, daß Adams Sünde sich auch auf uns vererbt. Eine innere Notwendigkeit, daß der Verlust der Gaben des Urstandes nicht bloß Adam, sondern auch seine Nachkommen traf, ist undenkbar. Gott hätte an sich die Erhaltung oder den Verlust dieser Gaben auch an die persönliche Entscheidung jedes einzelnen Menschen binden können, gerade so wie ein Fürst einen persönlichen Adel oder einen Erbadel verleihen kann nach seinem Gutdünken. Daß Gott dem Haupte des Menschengeschlechts die Gaben des Urstandes, den Adel der Gotteskindschaft und das Erbrecht auf die übernatürliche Seligkeit als Familiengut, Stammgut, Erbgut verlieh, war ein völlig freier Entschluß seiner Güte und es entsprach dies durchaus seiner göttlichen Weisheit, be-

[1]) Hier kommt noch eine das Menschengeschlecht im allgemeinen betreffende Verpflichtung zum Gebrauch der Ehe vonseiten Gottes hinzu. Der Verf.

sonders wenn wir zugleich den Ratschluß der Erlösung und der Aufstellung des zweiten bessern Adam mit in Betracht ziehen. Die sonderbaren Ansichten mancher Theologen von einem Vertrag mit Adam, die den Übergang der Schuld Adams auf seine Nachkommen verständlich machen solle, enthalten den berechtigten Grundgedanken, daß die Anordnung Gottes bezüglich des Prüfungsgebotes und seiner Folgen für das ganze Geschlecht eine freie Verfügung Gottes war, die Adam kannte und anerkennen mußte, ähnlich wie beim Vertrag eine gegenseitige freie Willensentscheidung sich findet.

Diese freie Anordnung Gottes ist aber nichts weniger als sinnlose Willkür, sondern wie alle Anordnungen Gottes diktiert von tiefer Weisheit und reicher Güte, besonders wenn wir sie, wie es notwendig ist, betrachten in ihrer vollen Ausgestaltung, die nicht nur den Fall des Menschengeschlechtes in der Erbsünde, sondern auch die Wiederherstellung des Geschlechtes durch Christus, den zweiten Adam, in der Erlösung umfaßt. Die heutzutage mit Recht allgemein anerkannten Gesetze, die unleugbar in der Welt herrschend sind: das Gesetz der Vererbung und das Gesetz der Solidarität finden ihren Ausdruck und ihre Bestätigung in der Lehre von der Erbsünde und der Erlösung. Das Gesetz von der Vererbung tritt klar in der Lehre von der Erbsünde zutage, das Gesetz von der Solidarität sowohl in dieser wie in der Erlösungslehre[1]).

Treffend schreibt *A. M. Weiß*[2]): „Ohne Zweifel hätte Gott der Welt von Anfang an eine andere Einrichtung geben können. Dann wäre ihr allerdings die Erbsünde erspart geblieben. Aber es hätte dann auch keine Erlösung gegeben, sondern es hätte der Erlöser entweder für jeden Einzelnen besonders sterben müssen, oder es wären alle, die gesündigt hätten, rettungslos verloren gewesen. Wir müssen nur nicht glauben, daß wir ohne die Erbsünde ein jeder für seinen Teil nicht auch hätten sündigen können".

Wir tragen die Folgen der Sünde Adams, aber dank der Gnade Gottes, die uns Christus verdient, können wir

[1]) Vgl. *Kors* l. c. 153.

[2]) Apol. II. 3,11.

alle diese Folgen zu unserem Heile ausnutzen durch die überreichen Schätze der Erlösung. „Groß war der Verlust, aber größer ist der Gewinn. Stark ist die Macht des Bösen, stärker die der Gnade. Durch Adam, unsern Vater, ist die Sünde über uns gekommen, und durch die Sünde Elend und Tod. Durch Christus, unsern Bruder, können wir Leben, Reich und Herrschaft wiedererlangen. Vom ersten Adam erben wir die Not einer kurzen Zeit, der zweite teilt mit uns die Erbschaft eines ewigen, eines himmlischen Königtums". (Röm. 5,12. 15. 18).

Die Notwendigkeit der hl. Eucharistie nach M. de la Taille

Von Dr. **Otto Lutz**—Speyer

M. de la Taille S. J. hat in seinem groß angelegten Werke Mysterium fidei[1]) auch zu der Frage der Notwendigkeit der hl. Eucharistie eingehend Stellung genommen. Er ist zu dem Ergebnis gelangt, daß der Empfang des heiligsten Sakramentes wenigstens in voto allen Menschen necessitate medii zum Heile notwendig sei. Seine Ausführungen überragen die bisherigen Versuche in dieser Richtung bedeutend und gehen mehrfach neue Wege. Gleichwohl dürften auch sie das gewünschte Ziel nicht erreicht haben, so gerne man auch die Erudition und dialektische Gewandtheit des Verfassers anerkennen mag. Bei der Wichtigkeit der Frage für die kirchliche Lehre und Praxis sollen deshalb die Hauptpunkte der Beweisführung auf ihre Stichhaltigkeit nachgeprüft werden.

I.

Die Beantwortung der Frage nach der Notwendigkeit der hl. Eucharistie hängt davon ab, welche Wirkungen man ihr zuschreibt. Das Decretum pro Armenis sagt hierüber im engsten Anschluß an den hl. *Thomas:* „Primum omnium sacramentorum locum tenet sanctum baptisma, quod spiritualis vitae ianua est; per ipsum enim

[1]) De augustissimo corporis et sanguinis Christi sacrificio atque sacramento, Parisiis 1921. S. diese Zeitschrift 47 (1923) 283—88.

membra Christi ac de corpore efficimur ecclesiae . . . Tertium est Eucharistiae sacramentum . . . Huius sacramenti effectus, quem in anima operatur digne suscipientis, est adunatio hominis ad Christum et, quia per gratiam homo Christo incorporatur et membrum eius unitur, consequens est, quod per hoc saramentum in sumentibus digne gratia augeatur: omnemque effectum, quem materialis cibus et potus quoad vitam agunt corporalem sustentando, augendo, reparando et delectando, sacramentum hoc quoad vitam operatur spiritualem, in quo, ut inquit Urbanus Papa, gratam Salvatoris nostri recensemus memoriam, a malo retrahimur, confortamur in bono et ad virtutum et gratiarum proficimus incrementum" [1]). Diese Erklärung, die wohl in allen Kompendien der Dogmatik eine Rolle spielt, sucht man bei *de la T.* vergebens. Das Tridentinum bestimmt die Wirkungen der Eucharistie folgendermaßen: „Sumi autem voluit [Salvator noster] sacramentum hoc tamquam spiritualem animarum cibum, quo alantur et confortentur viventes vita illius, et tamquam antidotum, quo liberemur a culpis quotidianis et a peccatis mortalibus praeservemur. Pignus praeterea esse voluit futurae nostrae gloriae et perpetuae felicitatis adeoque symbolum unius illius corporis, cuius ipse caput existit" [2]). Von dieser Enuntiation zitiert *de la T.* ganz am Anfang seiner Ausführungen (p. 495) den Schlußsatz als Beweis dafür, daß wir die Auferstehung des Fleisches ausschließlich der Eucharistie verdanken, während der Vordersatz erst gegen Ende des Werkes bei der kurzen Auslassung über die Beharrlichkeit eine Erwähnung findet; in der Hauptmasse der über 100 Quartseiten umfassenden, mit einer übergroßen Zahl von nachpatristischen und frühscholastischen Zitaten durchsetzten Erörterung wird er nicht verwendet.

Damit ist schon ein nicht unwesentlicher Mangel in der Methode *de la T.s* bloßgelegt. Der Verf. arbeitet mit großer Zielstrebigkeit und Konsequenz dergestalt, daß

[1]) *Denzinger-Bannwart*, Enchiridion[10] n. 696. 698.
[2]) Sess. 13, cap. 2; *Denz.* n. 875.

wichtige kirchliche Lehrkundgebungen, die ganz in das Bewußtsein der Gläubigen übergegangen sind und den Grundakkord der allgemeinen eucharistischen Predigtweise angeben, entweder unbeachtet bleiben oder nur eine untergeordnete Rolle spielen. Dasselbe geschieht mit dem hl. *Thomas*, der wohl häufig mit kurzen Aussprüchen zitiert wird, dessen grundsätzliche Anschauungen aber bei weitem nicht genügend untersucht und vorgeführt werden, wie sich im Laufe unserer Darlegung noch näher zeigen wird[1]).

Der Grund nun, warum die Erklärungen des Tridentinum und des Decretum pro Armenis so wenig Beachtung finden, liegt offenbar darin, daß sie bei der Charakterisierung der Eucharistie und ihrer Wirkungen zu sehr den Gedanken einer Speise hervorheben, deren Zweck nicht die Verleihung, sondern die Erhaltung und Entwicklung des übernatürlichen Lebens ist, während *de la T.* umgekehrt in der Begründung und nicht in der Erhaltung desselben die vornehmlichste Aufgabe und Wirkung der Eucharistie erkennen will. Die eigentlichste und wesentlichste Wirkung der Eucharistie ist nach ihm die Eingliederung in den mystischen Leib Christi; nur durch die Eucharistie könne dieses unvergleichliche Gut uns zuteil werden. Mit dieser These steht und fällt das ganze Gebäude *de la T.s.* Sehen wir zu!

1. Der Gedanke, daß die Eucharistie wesentlich den Charakter einer Speise hat und als solche das übernatürliche Leben nicht begründet, sondern voraussetzt, um es ihrerseits zu nähren und zu vollenden, bildet bei dem hl. *Thomas* den Ausgangspunkt der ganzen Sakramentenlehre. Man lese nur C. gent. IV, 58:

„Quia remedia spiritualis salutis sub signis **sensibilibus** sunt hominibus tradita, consequens etiam fuit, ut **distinguerentur remedia**, quibus provideretur spirituali vitae, secundum **similitudinem vitae** corporalis . . . Vitae autem corporali et naturali **tria sunt per se necessaria** et quartum per accidens. Oportet enim primo, quod per

[1]) Man vergleiche beispielsweise, wie verstümmelt und auseinandergerissen die wichtige Darlegung des Heiligen in S. th. 3 q. 73 a. 3 von dem Verf. (S. 605 f) wiedergegeben wird.

generationem seu nativitatem res aliqua vitam accipiat; secundo quod per augmentum ad debitam quantitatem et robur perveniat; tertio ad conservationem vitae per generationem adeptae et ad augmentum perductae est necessarium nutrimentum. Et haec quidem sunt per se necessaria naturali vitae, quia sine his vita corporalis perfici non potest . . . Sed quia contingit aliquod impedimentum circa vitam corporalem, ex quo res viva infirmatur, per accidens necessarium est quartum, quod est sanatio rei viventis aegrotae. Sic igitur et in vita spirituali primum est spiritualis generatio per baptismum; secundum est spirituale augmentum perducens ad robur perfectum per sacramentum confirmationis; tertium est spirituale nutrimentum per Eucharistiae sacramentum". Dieselbe Lehre findet sich S. Th. 3 q. 65 a. 1; Sent. IV. d. 2 q. 1 a. 2—3 Exp. in 1 Cor 11, l. 5 u. 6.

Auf dieses Prinzip greift der Aquinate bei Beginn der speziellen Eucharistielehre sofort wieder zurück. So heißt es S. Th. 3 q. 73 a. 1: „Sacramenta ecclesiae ordinantur ad subveniendum homini in vita spirituali. Vita autem spiritualis vitae corporali conformatur, eo quod corporalia spiritualium similitudinem gerunt. Manifestum est autem, quod sicut ad vitam corporalem requiritur generatio, per quam homo vitam accipit, et augmentum, quo homo perducitur ad perfectionem vitae, ita etiam requiritur alimentum, quo homo conservatur in vita. Et ideo sicut ad vitam spiritualem oportuit esse baptismum, qui est spiritualis generatio, et confirmationem, quae est spirituale augmentum, ita oportuit esse sacramentum Eucharistiae, quod est spirituale alimentum". Ebenso C. gent. IV, 61; Sent. IV. d. 8 q. 1 a. 1—2.

Es kann gar kein Zweifel bestehen: das Prinzip des übernatürlichen Lebens ist nach dem hl. *Thomas* die Taufe und nicht die Eucharistie. Die Aufgabe der Eucharistie ist die Erhaltung und Vervollkommnung des durch die Taufe mitgeteilten Lebens. Solche Stellen vermißt man ungern bei *de la T.* Er wird vielleicht, wie ich aus einigen anderen Beispielen schließe, einwenden, dieselben seien praeter rem, da der hl. *Thomas* hier nur von dem sacramentum in re, nicht aber von dem sacramentum in voto spreche. Allein ganz davon abgesehen, daß das Sakrament und sein Votum nicht nach verschiedenen Richtungen streben können, spricht der Heilige in diesen grundlegenden Ausführungen überhaupt nicht von der Art und Weise des Empfanges; er spricht von dem Sa-

krament an sich und kennzeichnet die Aufgabe, die es kraft seiner Natur und Einsetzung durch Jesus Christus zu erfüllen hat. Und davon hat die theologische Erörterung auszugehen.

2. Hieraus ergibt sich schon, wie verfehlt es ist, die Eingliederung in den mystischen Leib Christi nicht der Taufe, sondern der Eucharistie als ihrer eigentlichen Ursache zuzuschreiben. Für den hl. *Thomas* ist die Eingliederung in Christus durch die Taufe ein außer allem Zweifel stehendes, unantastbares Prinzip, das die ganze Lehre über die Taufe beherrscht. Ich bitte beispielsweise nur die qq. 68 u. 69 der Tertia pars durchzusehen, um sich hievon zu überzeugen[1]). Der ständig wiederkehrende Refrain ist der Satz: „Ad hoc autem datur baptismus, ut aliquis per ipsum regeneratus incorporetur Christo factus membrum ipsius. Unde dicitur (Gal 3,27): ‚Quicumque in Christo baptizati estis, Christum induistis' (q. 68 a. 1)". Diese Eingliederung geschieht vermittels des Taufcharakters, der als res et sacramentum die unmittelbarste und ureigenste Wirkung der Taufe ist: „Baptismus imprimit characterem incorporantem hominem Christo" (S. Th. 3 q. 70 a. 4; vgl. q. 63 a. 1—6). Von der Anschauung, daß die Eingliederung in Christus nur gelegentlich der Taufe durch ein Votum der Eucharistie bewirkt würde, findet sich in all den vielen Stellen, die von der incorporatio handeln, auch nicht eine Spur; sie wird nicht nur nicht erwähnt, sondern durch den Wortlaut, den Zusammenhang und die Tendenz der Darstellung, insbesondere die ständige Wiederholung der Kausalitätspartikeln „per baptismum", „per ipsum baptismum" u. dgl. positiv ausgeschlossen. In Sent. IV d. 4 q. 2 a. 2,5 wird ausdrücklich und unter Berufung auf den hl. *Augustinus* der Einwand zurückgewiesen, daß die Eingliederung in Christus eine Wirkung der Eucharistie und nicht der Taufe sei: „Sed contra est, quod *Augustinus* dicit ad Bonifatium, quod in baptismo aliquis membrum Christi effi-

[1]) Andere Zeugnisse siehe in dieser Zeitschrift 46 (1922) 29—33.

citur. Sed hoc est Christo incorporari. Ergo incorporatio est effectus baptismi".

Wohl bezweckt auch die Eucharistie die unitas corporis Christi mystici (S. th. 3 q. 73 a. 3). Aber der englische Lehrer erklärt genau, wie er das meint. Indem er sich den Einwand macht: „Incorporatio est effectus eucharistiae, sed ad eundem effectum non ordinantur diversa sacramenta. Ergo non est effectus baptismi", stellt er fest: „Ad secundum dicendum, quod perceptio eucharistiae praesupponit incorporationem absolute, quia capitis virtus non communicatur membro nisi iam unito. Sed per eucharistiam est perfecta influentia a capite in membro; et quantum ad hanc perfectionem incorporatio est effectus eucharistiae" (Sent. IV. d. 4 q. 2 a. 2,5 ad 2; vgl. ebd. d. 10 q. 1 a. 1; d. 9 q. 1 a. 1,1; S. th. 3 q. 79 a. 8 ad 2). Deshalb sagt auch der Heilige: „Baptismus est sacramentum mortis et passionis Christi, prout homo regeneratur in Christo virtute passionis eius; sed eucharistia est sacramentum passionis Christi, prout homo perficitur in unione ad Christum passum. Unde sicut baptismus dicitur sacramentum fidei, quae est fundamentum spiritualis vitae, ita eucharistia dicitur sacramentum caritatis, quae est vinculum perfectionis" (3 q. 73 a. 3 ad 3).

Aus diesen Grundsätzen zieht dann der englische Lehrer den Schluß: „Baptismus est principium spiritualis vitae et ianua sacramentorum; Eucharistia vero est quasi consummatio spiritualis vitae et omnium sacramentorum finis. Et ideo perceptio baptismi necessaria est ad inchoandam spiritualem vitam; perceptio autem Eucharistiae necessaria est ad consummandam ipsam" (S. th. 3 q. 73 a. 3).

Mit dieser Unterscheidung des hl. *Thomas* fällt nun auch Licht auf die vielen Zeugnisse der patristischen und nachpatristischen Zeit, welche *de la T.* für die Behauptung, daß die Eucharistie uns in den Leib Christi eingliedere, beizubringen weiß. Es sind zumeist oratorische, mit Figuren reich durchsetzte Wendungen, welche keine exklusive Bedeutung haben und nicht aufheben wollen, was die einfache Glaubensüberlieferung über das Sakrament der Taufe übermittelt hat. Außerdem ist methodisch festzustellen, daß es sich

fast durchgehends um eine Aneinanderreihung von losen, aus dem Zusammenhang herausgehobenen Einzelstellen handelt, die auf die Gesamtanschauung eines Autors kein volles Licht werfen können. Wie wenig man solche Stellen pressen darf, glaube ich an dem Beispiele *Ruperts von Deutz*, der ein Kronzeuge des Verf. ist, in dieser Zeitschrift 44 (1920) 405—408 gezeigt zu haben.

Daß der Verf. übrigens nicht kritiklos den Anschauungen der Väter gegenübersteht, zeigt er selbst an einem interessanten Beispiel. Die Eucharistie ist nach dem Tridentinum ein „symbolum unius illius corporis, cuius ipse [Christus] caput existit cuique nos tamquam membra arctissima fidei, spei et charitatis connexione adstrictos esse voluit, ut idipsum omnes diceremus nec essent in nobis schismata“[1]). Zur Erklärung und Begründung dieses Symbolismus weisen die Väter gerne auf die Tatsache hin, daß das eine eucharistische Brot, von dem alle genießen, aus vielen einzelnen Körnern und der eucharistische Wein aus vielen einzelnen Beeren gewonnen ist. *De la T.* selbst zitiert hiefür *Cyprian, Chrysostomus, Augustinus*, „post Augustinum Latini omnes, quicumque ad saeculum usque XIII. de Eucharistia data opera scripserunt. Secuti sunt Scholastici ut S. Thomas aliique communiter, nuperque *Leo XIII* in literis encyclicis ‚Mirae caritatis‘. Praeter patres et doctores allegari possunt liturgiae“ etc. (534—36). Trotzdem sieht er in dieser überraschend einhelligen Erklärungsweise nur eine „comparatio humanitus inventa atque exculta ad illustrandum mysterium“ (p. 542) und entledigt sich der Väterautorität mit den Worten: „Quidquid sit, quaecumque moles testimoniorum oggeratur, non videmur posse adigi ad considerandum istum symbolismum tamquam proprietate sacramentali gaudentem“ (p. 536). Ebenso weiß er sich bei der wichtigen Frage, welche Bedeutung dem sakramentalen Zeichen der Taufe zukomme, der Autorität der Väter zu entziehen durch den Hinweis auf den sensus accommodatitius (p. 557,3 u. 563,1). Es soll hier nicht darüber gestritten werden; es wäre nur zu wünschen gewesen, daß der Verf. auch sonst dem sensus accommodatitius bei den Vätern mehr Beachtung geschenkt hätte. Im übrigen vgl. über die Lehre der Väter in unserer Frage diese Zeitschrift 43 (1919) 238—52.

3. Bei dieser klaren Sachlage drängt sich die Frage auf: wie konnte der Verf. die Eingliederung in den mystischen Leib Christi der Taufe absprechen und der Eucharistie zuschreiben? Die Beantwortung dieser Frage führt uns auf eine Besonderheit *de la T.s.* Es ist unter

[1]) *Denzinger* n. 875.

Theologen eine ausgemachte Sache, daß die Sakramente das bewirken, was sie bezeichnen, oder — was dasselbe ist — daß die Wirkung der Sakramente sich richtet nach ihrer Bezeichnung. Um folglich die Eingliederung in Christus der Taufe absprechen zu können, müßte bewiesen werden, daß sie durch dieselbe nicht bezeichnet wird. Frühere Vertreter der absoluten Heilsnotwendigkeit der Eucharistie hatten nun kurzerhand der Taufe jede Bezeichnung in Hinsicht auf die Eingliederung in Christus abgesprochen[1]) und ließen sich darin auch durch Rom 6, wo die Taufe als Sinnbild des Todes und der Auferstehung mit Christus hingestellt wird, nicht irre machen. *De la T.* ist vorsichtiger. Er macht eine Unterscheidung: Die Taufe bezeichnet nach ihm wohl den Tod und das Begräbnis mit Christus, aber nicht die Auferstehung; denn die Taufe ist auch gültig, „si quis adhuc coopertus fluentis aquae moriatur post prolata verba". Die Auferstehung hingegen wird durch die immersio nur indirekt bezeichnet, insoferne sie die beabsichtigte Folge des Todes ist. „Mori enim demonstramur vitae primi Adami, quae est vita peccati, sicut mortuus est in cruce Christus vitae corruptibili et passibili, in qua similitudinem gerebat carnis peccati . . . Sed ideo morimur, ut conresuscitati Christo glorioso, incorruptibili, impassibili, immortali, novissimo Adamo vivamus secundum iustitiam, nunc per gratiam, postmodum per gloriam . . . Baptismus igitur secundum suam vim demonstrativam est quaedam significatio mortis et consignificatio desiderii vitae"; das Leben selbst aber bezw. die Auferstehung wird nur bezeichnet durch die Eucharistie (p. 557 s.).

Durch diese Unterscheidung sucht *de la T.* dem nicht zu umgehenden Schrifttext Rom 6 gerecht zu werden und gleichzeitig eine biblische Grundlage für seine Theorie zu gewinnen, die bisher fehlte. In Wirklichkeit aber konzediert er mehr, als seiner Sentenz gut ist, und entzieht sich selbst den Boden. Die Distinktion ist zu fein, als daß sie in einer Sache, die nicht nach den Distinktionen der

[1]) Vgl. diese Zeitschrift 44 (1920) 409 f; 46 (1922) 27.

Gelehrten, sondern nach der Bestimmung Gottes und der communis aestimatio hominum zu beurteilen ist, maßgebend sein könnte. Der Verf. hat an anderer Stelle (p. 533) ganz gut dargetan, daß die Sakramente von Haus aus überhaupt keine wirklichen Zeichen der Gnade sind, sondern daß sie nur eine gewisse „aptitudo ad significandam rem sacram" besitzen, die sich wie eine Art potentia oboedientialis verhält und erst durch die positive Einsetzung Christi aktuiert wird. Diese positive Bestimmung des Einsetzers darf man deshalb nicht außer acht lassen, wenn man den Sinn der sakramentalen Zeichen richtig deuten will; sie ersetzt und ergänzt, was den Zeichen natürlicher Weise fehlt. Es ist aber gar kein Zweifel, daß Christus der Herr den Taufritus als eine einheitliche Handlung eingesetzt hat, die ihrem Vollsinn nach ebensowohl den Tod wie die Auferstehung in und mit Christus umfaßt. Wenn auch eine Taufe als gültig angesehen wird, bei der dem Untertauchen per accidens kein Emportauchen mehr folgt, so ändert das nichts an dem von Christus in die Taufhandlung hineingelegten und von uns im Lichte der Offenbarung erkannten Sinn. Denn der Sinn der immersio ist nicht zu deuten nach einem allenfalls im Bereich der Möglichkeit liegenden und von niemand intendierten Mißgeschick, sondern nach dem normalen alltäglichen Verlauf. Die allgemeine Anschauung betrachtet denn auch die Taufhandlung nicht als zwei moralisch getrennte Handlungen, von denen nur die eine im Heilsgeschäfte Sinn und Bedeutung hat, die andere aber belanglos ist, sondern als eine moralische Einheit, welche die Versetzung vom Tode zum Leben in und mit Christus bedeutet, als einen Durchgang durch das Wasser, den die Väter so gerne mit dem transitus per mare rubrum verglichen.

Es braucht nicht besonders betont zu werden, daß dieser Symbolismus auch der Infusionstaufe zukommt, da dieselbe nach ihrer Bestimmung als ein abgekürztes Immersionsverfahren zu betrachten ist. „Quocumque modo fiat ablutio, corpus hominis vel aliqua pars eius aquae supponitur, sicut corpus Christi sub terra fuit positum" (S. th. 3 q. 66 a. 7 ad 2). So auch *de la T.* p. 558.

Hiermit stimmt überein die authentische Interpretation des hl. Paulus: „An ignoratis, quia quicumque baptizati sumus in Christo Jesu, in morte ipsius baptizati sumus? Consepulti enim sumus cum illo per baptismum in mortem, ut quomodo Christus surrexit a mortuis per gloriam Patris, ita et nos in novitate vitae ambulemus. Si enim complantati facti sumus similitudini mortis eius, simul et resurrectionis erimus. Hoc scientes, quia vetus homo noster simul crucifixus est, ut destruatur corpus peccati et ultra non serviamus peccato: Qui enim mortuus est, iustificatus est a peccato" (Rom 6,3—7). Die Stelle bedarf keiner weiteren Erklärung. Wenn hiebei der Apostel, wie *de la T.* mit großem Eifer hervorhebt, einmal die finale Satzkonstruktion gebraucht (consepulti enim sumus, ut quomodo Christus resurrexit a mortuis, ita et nos in novitate vitae ambulemus), so will er damit keineswegs die Bedeutung des Taufritus auf die Symbolisierung des geistigen Todes einschränken und die Auferstehung nur als eine Folge bezeichnen, die ihre Ursache in der Eucharistie habe, von der gar nicht die Rede ist. Er will vielmehr damit gerade den Sinn und die Wirkung des Taufritus erklären. Es ist das eine ganz gewöhnliche Redeweise, die niemand ohne Voreingenommenheit anders deuten wird. Die Erklärung *de la T.s* wird überdies positiv ausgeschlossen durch den Parallelsatz: „Hoc scientes, quia vetus homo noster simul crucifixus est, ut (ἵνα) destruatur corpus peccati" (v. 6). Denn die Zerstörung der Sünde wird ja auch nach *de la T.* durch die Taufe bezeichnet.

Hiezu kommt, daß *de la T.* bei der Auslegung des Taufritus die Form vollständig übersehen hat, während er bei der Eucharistie nur die Form im Auge hat und die Materie außer acht läßt. Was bedeutet aber bei der Taufe die Anrufung der allerheiligsten Dreifaltigkeit (εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς κτλ.), die nur diesem Sakramente wesentlich ist? Sie bedeutet die Weihe des Täuflings an die Trinität, die Hingabe desselben in das Eigentum und

die Familie des Dreieinigen und ist hiedurch besonders geeignet, der Taufe den Charakter einer initiatio Christiana zu verleihen[1]).

Aber auch hievon abgesehen, ist es *de la T.* vollständig entgangen, daß nach der Lehre des hl. Paulus auch die Untertauchung für sich genommen und im Sinne des Verf.s nur als Tod und Begräbnis mit Christus gefaßt schon die Verbindung mit Christus und Einfügung in ihn bedeutet und bewirkt. Man lese nur den Text aufmerksam durch: „Consepulti enim sumus cum illo per baptismum in mortem (v. 4) . . . Vetus homo noster simul crucifixus est (συνεσταυρώθη)". Ja noch mehr! „Complantati (σύμφυτοι) facti sumus similitudini mortis eius" (v. 5). Wir sind also durch die Ähnlichkeit mit seinem Tod d. h. durch den mystischen Tod in der Taufe förmlich mit Christus zusammengewachsen. *F. Zorell* übersetzt diesen Vers in seinem auch von *de la T.* hochgeschätzten Lexicon Graecum Novi Testamenti: „Per similitudinem mortis Christi i. e. per mysticam mortem baptismi intime uniti sumus Christo" und fügt bei: „Adverte hoc adiectivo [σύμφυτοι] indicari unionem intimam, vitalem, manentem" (p. 542). Was fehlt da noch zur Bezeichnung der Eingliederung in Christus? Deshalb sagt auch der hl. Paulus Gal 3,27: „Quicumque in Christo baptizati estis, Christum induistis".

Und wie könnte es auch anders sein? In der gegenwärtigen Heilsordnung gibt es keine Nachlassung der Sünde ohne Eingießung der Gnade. Ja, die Nachlassung der Sünde geschieht eben durch die Eingießung der Gnade. Bezeichnet und bewirkt also die Taufe einmal die Nachlassung und Zerstörung der Sünde, dann bezeichnet und bewirkt sie auch — falls ihr überhaupt noch eine Wirksamkeit zugesprochen wird — die Eingießung der Gnade; denn die beiden sind unzertrennlich miteinander verbunden. Deshalb konnte der hl. Paulus kurzweg schreiben: „Qui enim mortuus est [per baptismum], iustificatus est a peccato" (Rom 6,4). Die Theorie *de la T.s*

[1]) Vgl. diese Zeitschrift 44 (1920) 413—16.

aber führt zu einer förmlichen Spaltung des Rechtfertigungsaktes.

Schließlich muß noch hervorgehoben werden, daß die in Frage stehende Distinktion auch dem hl. *Thomas* völlig fremd ist: er sieht in der Taufe das volle Abbild des Leidens und der Auferstehung in moralischer Einheit. Wer immer der Taufe sich unterzieht, der wird durch dieselbe wie ein Zweig in Christus eingepflanzt und nimmt teil sowohl am Leiden wie an der Auferstehung Christi.

Man lese nur seine Erklärung von Rom 6: „Si enim complantati facti sumus similitudini mortis eius i. e. si in nobis assumamus similitudinem mortis eius, ut ei incorporemur sicut ramus, qui inseritur plantae, ut nos quasi in ipsa passione Christi inseramur; simul et resurrectionis erimus" (Exp. in Rom 6, l. 1). Demgemäß spricht er geradezu von einer incorporatio in das Leiden Christi durch die Taufe und sagt, daß durch diese die Kraft des Leidens Christi uns zugewendet und die Pforte des Himmels geöffnet wird: „Baptismus in tantum aperit baptizato ianuam regni coelestis, inquantum incorporat eum passioni Christi virtutem eius homini applicando" (S. th. 3 q. 79 a. 7 ad 1). Eine Spaltung der Taufwirkung und Verteilung auf zwei Sakramente ist da völlig ausgeschlossen. Wie sehr die Taufe auch Abbild und Ursache unserer Auferstehung in Christus ist, ergibt sich weiter aus folgenden Stellen: „Per baptismum configuratur homo passioni et resurrectioni Christi, inquantum moritur peccato et incipit novam iustitiae vitam" (S. th. 3 q. 66 a. 2; vgl. ebd. a. 3. 9. 10). Wiederum: „Apostolus dicit: ‚Quicumque baptizati sumus in Christo Jesu, in morte ipsius baptizati sumus' et postea concludit: ‚Ita et vos existimate vos mortuos quidem esse peccato viventes autem Deo in Christo Jesu Domino nostro'. Ex quo patet, quod per baptismum homo moritur vetustati peccati et incipit vivere novitati gratiae" (S. th. 3 q. 69 a. 1; vgl. ebd. a. 5; Sent. IV. d. 12 q. 2 a. 2,2 ad 2). Dem „commori Christo" durch die Taufe setzt deshalb der hl. *Thomas* nicht das conresurgere durch die Eucharistie gegenüber, sondern sehr bezeichnenderweise das „nutriri et perfici": „Sacramentum baptismi directe ordinatur ad remissionem poenae et culpae, non autem eucharistia, quia baptismus datur homini quasi commorienti Christo, eucharistia autem quasi nutriendo et perficiendo per Christum" (S. th. 3 q. 79 a. 5 ad 1).

II.

Es bleibt nun noch zu untersuchen, welche Folgerungen *de la T.* aus den vorgelegten Prämissen in Hinsicht auf das Verhältnis von Taufe und Eucharistie zieht. Er sagt: Vi igitur propriae suae significationis baptismus directe mortificat, sicut vivificat eucharistia. Mortificatio baptismalis assumitur ob desiderium vitae . . . Quia autem per se eucharistia dat vitam, quam secundum se emendicat baptismus, ideo non aegre concludes baptismo appeti eucharistiam nec baptizari hominem nisi, ut eucharistia saginetur" (p. 564 s.). Es ist somit in jeder Taufe ein Verlangen nach der Eucharistie eingeschlossen, „quippe quia homo baptizatur secundum intentionem fidei. Hoc autem habet christiana fides, quod mors, quam significat baptismus, sit propter vitam adipiscendam, cuius communicatio fructus proprius est eucharistiae. Unde fit, ut secundum fidem baptizati appetatur in ipso baptismo eucharistiae sacramentum. Absolute enim intendens vitam ea etiam censetur intendere, ex quibus prostat vita. Sicut igitur sacramentaliter baptismus significat et importat desiderium vitae, sic etiam appetitionem eucharistiae. Immo non suscipit baptismum homo, nisi quia secundum fidem concupiscit eucharistiam: Adeo desiderium eucharistiae prius est desiderio baptismi . . . Nemo igitur desiderat baptismum nisi desideraverit aliqualiter (!) eucharistiam"[1] (p. 565 s.).

Dieses „aliquale" Verlangen nach der Eucharistie braucht natürlich kein ausdrückliches zu sein. Es genügt, wie der Verf. sagt, das votum implicitum, „quale adest ipso facto, quod homo, dum baptizatur, conformat intentionem suam regulae fidei" (566). Das ist gewiß nicht viel verlangt. Das große, ja schließlich einzige, mit so viel Aufwand von Gelehrsamkeit und Fleiß postulierte Mittel des Heiles schrumpft also, sobald es an die konkrete Fassung und Bestimmung desselben geht, zusammen zu der bloßen Intention gemäß der regula fidei die Taufe zu empfangen. Gleichwohl übt es auf die Taufe

[1]) Die Sperrungen sind von mir.

einen überaus großen Einfluß aus; es belebt und befruchtet sie: „Desiderium igitur eucharistiae sacramentale vegetat baptismalem ritum“ (566)[1]). Es ist eben nicht bloß eine „condicio, sine qua non subsistit vita“, sondern „causa atque fons, unde profluit vita“ (ebd.). Hier erhebt sich sofort die Frage: Wie stimmt das mit der katholischen Lehre über die Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato? Diese will doch gerade besagen, daß die Wirksamkeit der Sakramente nicht von irgendwelchen subjektiven Akten des Empfängers herrührt, sondern von den sakramentalen Zeichen selbst, insoferne dasselbe unabhängig vom Empfänger ein Instrument in der Hand Gottes ist, während subjektive Akte nur die Bedeutung einer Vorbedingung haben können. Hier aber wird nichts Geringeres behauptet, als daß die Intention auf das opus operatum selbst einen kausalen Einfluß ausüben muß. Doch hören wir weiter!

Ein Votum der Eucharistie, das mit der Taufintention ohne weiteres gegeben ist, hat natürlich jeder Erwachsene, der aufrichtig die Taufe empfangen will. Es entsteht nur die Frage, wie denn die Kinder, die einer solchen Intention nicht fähig sind, ein Verlangen nach der Eucharistie haben können. Das ist für die Vertreter der absoluten Notwendigkeit der Eucharistie eine empfindliche Frage. Einige von ihnen hatten sich damit geholfen, daß sie ein Ersatzvotum der Kirche annahmen. *De la T.* tut das nicht; nach ihm wird für die Kinder keinerlei „desiderium elicitum atque actuale“ verlangt. Es genügt für sie das „desiderium habituale“, dessen die Kinder ebenso fähig sind wie der Habitus des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe. Die Taufe bezeichnet nämlich als geistiger Tod schon an sich ein Verlangen nach der Eucharistie, die das Leben ist. Ein Sakrament bewirkt aber das, was es bezeichnet. Folglich drückt die Taufe selbst den Kindern ein habituale desiderium eucharistiae ein, durch das sie die Frucht der Eucharistie empfangen (568).

[1]) Sperrung von mir.

Durch die Annahme eines solchen habituellen Verlangens hat der Verf. eine gefährliche Klippe vermieden, jedoch nicht ohne auf eine andere zu stoßen und sich in Widersprüche zu verwickeln. Das Verlangen nach der Eucharistie, das soeben beschrieben wurde, ist nämlich eine Wirkung der Taufe. Wie kann es da den Taufritus selbst beleben und kausal beeinflußen? Es entbehrt jeder Ursächlichkeit in Hinsicht auf die Taufgnade und scheidet aus der Zahl der Heilsmittel notwendig aus. Wohl mag man im Sinne des Verf.s wie die heiligmachende Gnade und die eingegossenen Tugendhabitus, so auch das durch die Taufe eingedrückte desiderium habituale eucharistiae für heilsnotwendig halten; aber diese Notwendigkeit ist von einer anderen Art als die in Frage stehende Notwendigkeit der Sakramente. Bei der Gnade und den übernatürlichen Habitus handelt es sich um notwendige seelische Ausrüstungen oder Wirkungen; hier handelt es sich um notwendige Ursachen oder Mittel. Ein solches Mittel kann aber ein Votum nicht sein, das selbst erst eine Wirkung des Sakramentes ist.

Dazu kommt, daß die Rechtfertigung der Erwachsenen und der Kinder auf eine kausal verschiedene Weise sich vollzieht. Es steht hier nicht gegenüber Rechtfertigung durch den Empfang des Sakramentes in re und in voto, sondern es wird bei den Kindern, wie eben gezeigt, auf die Ursächlichkeit des Eucharistievotums tatsächlich verzichtet und als Wirkursache der Heiligung die Taufe allein hingestellt, was offenbar der vom Verf. ganz allgemein ausgesprochenen absoluten Notwendigkeit der Eucharistie in Weise des Mittels widerspricht. Die Kinder werden nach dieser Erklärung zwar gerechtfertigt cum voto eucharistiae, aber nicht per votum eucharistiae.

Doch bedarf das Kindervotum selbst noch einer Korrektur. Auch der hl. *Thomas* spricht (sensu improprio) von einem Verlangen der Kinder nach der Eucharistie; aber er versteht darunter etwas ganz anderes. Nicht weil die Taufe als geistiger Tod das Verlangen nach dem Leben mitbedeutet, begründet sie in den Kindern ein

habituelles Verlangen nach der Eucharistie, sondern weil sie die inchoatio des geistlichen Lebens ist, während die Eucharistie die consummatio und perfectio desselben und damit das Ziel aller übrigen Sakramente ist. Vermöge dieses Verhältnisses ist die Taufe auf die Eucharistie hingeordnet und wer immer die Taufe empfängt, der ist eben dadurch ex opere operato auf die Eucharistie hingeordnet und verlangt gewissermaßen naturhaft nach derselben, „quia nempe ista inchoata incorporatio per baptismum tendit ex se ad incorporationem perfectam et consummatam per eucharistiam tamquam ad finem“[1]).

2. Es ist oben darauf hingewiesen worden, daß nach *de la T.* die einfache Intention die Taufe zu empfangen einen kausalen Einfluß auf die Taufe selbst ausübt. Der Punkt verdient noch eine besondere Beachtung. Es wird hier nicht nur die Wirksamkeit des opus operatum herabgedrückt und die eigentliche Kausalität in ein opus operantis verlegt; die Sache hat noch eine andere Seite. Es ist katholische Lehre, daß das votum baptismi schon vor Empfang des Sakramentes den Erwachsenen rechtfertigt. Das geschieht aber nach dem Verf. nur deshalb, weil und insofern in ihm ein Votum der Eucharistie eingeschlossen ist. Die Rechtfertigung ist also nicht so fast dem Votum der Taufe als vielmehr dem der Eucharistie zuzuschreiben. Das Gleiche gilt von dem Votum des Bußsakramentes, in dem ebenfalls ein Votum der Eucharistie enthalten und wirksam ist. Andrerseits steht aber fest, daß nicht jedes Votum rechtfertigt, sondern nur jenes, das durch die Liebe formiert ist[2]). Da ergibt sich nun die interessante Frage: Wie ist es, wenn ein Erwachsener zum Empfang der Taufe hinzutritt, der nur unvollkommene Reue mitbringt? Von dem zur Erlangung des Heiles notwendigen Verlangen nach der Eucharistie weiß er zwar nichts; dies ist jedoch auch nicht nötig, da es ohne sein Wissen in der Taufintention eingeschlossen ist, und diese hat er.

[1]) *Billuart*, De Eucharistia, diss. VI. art. 1. Vgl. diese Zeitschrift 46 (1922) 25—54.

[2]) Vgl. Conc. Trid. sess. 14. cap. 4; *Denzinger* 898.

Es fehlt also von seiner Seite nichts, was zum fruchtbringenden Empfange des Sakramentes gehört, und zweifellos wird er gerechtfertigt. Aber wodurch? Nach *de la T.* in erster Linie durch die Taufintention; denn das implicite in derselben eingeschlossene Verlangen nach der Eucharistie belebt und befruchtet ja die Taufe selbst und ist die eigentliche Ursache der Eingliederung in Christus. Und diese Wirkung übt es in unserem Falle aus, obwohl es nur mit der attritio verbunden und nicht durch die Liebe beseelt ist. Soll das wirklich möglich sein?

Man wird vielleicht einwenden, es sei hier geradeso wie bei dem Votum der Taufe; die vollkommene Liebe werde eben nur für den Fall gefordert, daß das Sakrament hic et nunc nicht empfangen wird. In Verbindung mit dem Sakramente aber genüge die attritio; die fehlende Liebe werde durch die Wirksamkeit des Sakramentes selbst ersetzt. — Das ist richtig; aber damit ist *de la T.* nicht gedient; denn die Eucharistie wird bei der Taufe in Wirklichkeit nicht empfangen. Wir haben hier ein bloßes Votum ohne Empfang des entsprechenden Sakramentes. Aber auch das opus operatum der Taufe kann nach *de la T.* die fehlende Liebe nicht ersetzen; denn das Sakrament muß ja seinerseits erst durch das Votum der Eucharistie, das kausal und zeitlich früher ist, belebt und wirksam gemacht werden. Wir kommen also an der Folgerung nicht vorbei, daß das votum implicitum der Eucharistie, auch wenn es von der Liebe nicht beseelt ist, Ursache der Rechtfertigung und Eingliederung in Christus ist. Will man das nicht zugeben, so muß man entweder die Theorie aufgeben oder schon zum Empfange der Taufe und Buße vollkommene Liebe oder Reue fordern.

Tatsächlich hat *de la T.* die Folgerung gezogen, daß auch im Falle der bloßen attritio die Rechtfertigung dem Votum der Eucharistie zuzuschreiben sei: „In adultis cum baptismi collatio tum absolutio sacramentalis est eatenus magis necessaria quam sacramentalis manducatio[1])

[1]) Man beachte das Wort „sacramentalis".

eucharistiae, quatenus, si solummodo sit attritus adultus, non iustificabitur regulariter loquendo ante acceptionem utriuslibet illius sacramentalis remissionis in re, quamquam bene ante receptionem sacramentalem eucharistiae. At etiam tunc non iustificabitur nisi ex voto eucharistiae, ac proinde ex virtute ipsiusmet sacramenti"[1]) (p. 607).

Aber wie ist möglich, so fragt man unwillkürlich, daß ein Votum, das der belebenden Liebe entbehrt, rechtfertigende Kraft besitzen könnte? Darauf antwortet der Verf. mit einer subtilen Distinktion: Es ist viel leichter, daß die Wirksamkeit der Eucharistie durch ein Votum ausgelöst werden kann als die Wirksamkeit der Taufe oder Buße; denn weder die Taufe noch die Buße sind ein sacramentum permanens, die Eucharistie aber ist ein und dasselbe Sakrament vom Anfang des Christentums bis zum Ende der Welt: „unum idemque sacramentum (?) ab initio Christianismi usque ad finem mundi existens extra me, in se integrum et completum"; der wirkliche Empfang gehört ja nicht mehr zur Konstituierung des Sakramentes, sondern tritt zu dem konstituierten Sakrament hinzu wie der Genuß zur Speise, die durch ihn keineswegs konstituiert wird. „Existentis autem sacramenti facilius concipitur virtus per votum defluere veluti per spiritualem apprehensionem ac susceptionem" (p. 611).

Die Ausflucht dürfte indessen wenig helfen. Wohl gehört der Empfang der Eucharistie nicht mehr zur Konstituierung des Sakramentes, weil bei der Eucharistie Vollzug und Empfang zeitlich auseinanderliegen. Damit ist aber nicht gesagt, daß die Eucharistie auch ohne Empfang eine sakramentale Wirksamkeit ausübe und daß der Genuß durch jedes „aliquale vel informe votum" ersetzt werden könnte. Das „sacramentum permanens" hat gewiß in der kirchlichen Liturgie und in der privaten Frömmigkeit der Gläubigen eine große Bedeutung; aber es ist und bleibt, wie der Verf. richtig gesagt hat, ein sacramentum extra me, so gut wie die Speise, solange ich

[1]) Sperrungen sind von mir.

sie nicht genieße. Damit das „sacramentum extra me“ ein sacramentum mihi werde, muß es mir appliziert werden, so gut wie die Taufe und die Buße. Dies ist nur möglich durch den wirklichen Empfang oder „aliquo modo per votum caritate formatum“. Ein „votum informe“ aber, das noch dazu in einem zweiten oder dritten Votum unbewußt eingewickelt sein mag, kann unmöglich die Rolle eines geistigen Greiforgans hinsichtlich der übernatürlichen Gnade spielen. Wer hat auch je etwas von einer „geistigen Kommunion“ gehört, die nicht aus der Liebe hervorgeht?

In der Tat kennt der hl. *Thomas* eine geistige Aneignung der Eucharistie nur durch die Liebe. In S. th. 3 q. 80 a. 1 definiert er ausdrücklich den geistigen Genuß im Gegensatz zum sakramentalen Genuß als jene „manducatio, per quam quis percipit effectum huius sacramenti, quo spiritualiter homo Christo coniungitur per fidem et caritatem“. Die Verbindung von Glaube und Liebe als Mittel der geistigen Vereinigung mit Christus ist bei dem englischen Lehrer überhaupt eine ständig wiederkehrende Formel. In der kurzen Erklärung von Jo 6 z. B. wird sie nicht weniger als viermal wiederholt. Beim erstenmale wird ihr die bezeichnende Begründung beigefügt: „fide sc. formata, quae non solum perficit intellectum, sed etiam affectum; non enim tenditur in rem creditam nisi ametur“[1]). Wiederum „manducat spiritualiter hoc sacramentum solum ille, qui habet fidem et caritatem ad Christum cum devotione et proposito sumendi hoc sacramentum“[2]). Für dieselbe Auffassung beruft sich der sel. *Albertus M.* in dem ihm neuerdings zugeschriebenen „Opusculum de venerabili sacramento Altaris“ auch auf den hl. *Augustinus:* „Crede et manducasti. Credere enim in Christum est credendo in eum ire, ipsi corde inhaerere, in ipso delectari et per veram caritatem membris eius incorporari“ (c. 19).

Aber auch das Konzil von Trient verlangt für die geistige Kommunion die Liebe: „Quoad usum autem recte et sapienter patres nostri tres rationes hoc sanctum sacramentum accipiendi distinxerunt. Quosdam enim docuerunt sacramentaliter dumtaxat id sumere ut peccatores; alios tantum spiritualiter, illos nimirum, qui voto propositum illum coelestem panem edentes fide viva, quae per caritatem operatur, fructum eius et utilitatem sentiunt; tertios porro sacramentaliter simul

[1]) Exp. in Joh. VI, l. 6. [2]) Sent. IV d. 9 q. 1 a. 2,4.

et spiritualiter; hi autem sunt, qui ita se prius probant et instruunt, ut vestem nuptialem induti ad divinam hanc mensam accedant" (Sess. 13 cap. 8; *Denz.* n. 881).

Eine geistige Kommunion oder Votum mit bloßer Attrition gibt es also nicht. Damit entfallen alle Aufstellungen, die der Verf. über die rechtfertigende Kraft des in der Taufintention eingeschlossenen Votums der Eucharistie gemacht hat, und es bleibt bestehen, daß Erwachsene, die nur mit unvollkommener Reue zum Empfange der Taufe oder der Buße hinzutreten, ohne Votum der Eucharistie als belebende Ursache gerechtfertigt werden.

Damit dürften die Hauptargumente *de la T.s* für die absolute Notwendigkeit der Eucharistie genügend gewürdigt sein. Es wären zwar noch manche Sätze mit einem Fragezeichen zu versehen, oder durch Einfügung eines „quasi" oder „quodammodo" nach Weise des hl. *Thomas* zu temperieren. Doch würde das zu weit führen und das Resultat nicht ändern. Die Arbeit *de la T.s* bekundet unzweifelhaft ein bedeutendes Können und ist von einem wohltuenden Hauche der Andacht und Hochschätzung gegen das erhabene Mysterium fidei durchweht; aber die Fundamente, auf denen seine Theorie allzukühn aufgebaut ist, haben sich nicht als tragfähig erwiesen. Es darf hier wohl ein Wort des berühmten Kardinals *Kajetan* angewendet werden, das der Verf. in einem anderen Zusammenhange p. 541 zitiert: „De divinis sacramentis oportet sapere ad sobrietatem non excedendo limites patrum nostrorum" (in S. th. 3 q. 80 a. 12 qu. 2). Was soll es auch für einen Zweck haben, Dinge als notwendige Heilsmittel auszugeben, die niemand kennt und um die niemand sich zu kümmern braucht, da sie nach der eigenen Erklärung ihrer Verfechter ohne unser Wissen in anderen Dingen schon enthalten sind? Man macht dadurch das Heilsgeschäft nicht leichter, die Gläubigen werden eher verwirrt als gefördert. Hier gilt per accomodationem ein Wort des Verf.s: „Sufficiat igitur id quod omnibus fidelibus est notum et obvium, et recedat illud, quod nemini nisi literato viro umquam occurrit" (p. 542).

Das Wirken Gottes in den Geschöpfen nach dem hl. Thomas

Von **Johann Stufler S. J.**—Innsbruck

(1. Artikel.)

In meiner letzten Replik gegen P. *R. Schultes* (ZkTh 47 [1923] 533—564) habe ich am Schluß bemerkt, daß nach meiner Überzeugung der hl. *Thomas* den seit Jahrhunderten in der katholischen Theologie als sichere Lehre angenommenen Konkurs nicht bloß nicht kenne, sondern verwerfe, und daß diese Ansicht für die Gnadenlehre bedenkliche Folgen habe, indem sie zur Leugnung des entitativ übernatürlichen Charakters der auf die Rechtfertigung entfernt vorbereitenden Akte führe. Dies veranlaßt nun *Sch.* in seiner neuesten Erwiderung („Die Lehre des hl. Thomas über die Einwirkung Gottes auf die Geschöpfe". Freib. Divus Thomas 1924, 176—195; 277—307) zu folgender Äußerung: „Wir sind erstaunt, daß ausgerechnet im Jubiläumsjahre des hl. *Thomas* solche Bedenken gegen den hl. *Thomas* erhoben werden. Während die ganze katholische Welt freudig den großen Heiligen und Gelehrten feiert, während die Päpste immer dringender die Philosophie und Theologie des Aquinaten empfehlen, ja vorschreiben, erhebt sich im Norden eine Stimme, und zwar aus der sonst so verdienten Gesellschaft Jesu, und versucht *Thomas* in Gegensatz zu bringen zur sicheren Lehre der Theologie, ja scheut sich nicht, den Vorwurf der Häresie zu insinuieren" (177).

Diese Äußerung nötigt mich zu einer Gegenantwort. Daß die Veröffentlichung meines Werkes in das Jubiläumsjahr des hl. *Thomas* fiel, war nicht „ausgerechnet", geschah nicht mit Absicht, sondern war reiner Zufall. Man hatte gerade in jener Zeitschrift, in deren Spalten *Sch.* schreibt, der Gesellschaft Jesu den Vorwurf gemacht, ihr Gottesbegriff sei falsch und stehe im Gegensatz zu jenem des hl. *Augustinus* und *Thomas,* und sie zu einer Revision ihrer theologischen Doktrin aufgefordert (D. Thomas 1916, 490—508). Was war da natürlicher, als daß ich dieser Anschuldigung auf den Grund gehen und durch eindringendes Studium ihre Berechtigung prüfen wollte? Daß ich mit dem Ergebnisse meiner Untersuchungen gerade vor dem Jubiläumsjahre des hl. *Thomas* zu Ende kam, war ein rein zufälliges Zusammentreffen. Jedenfalls weiß ich mich von jeder Absicht frei, in die Jubiläumsfeier einen Mißton zu bringen. Ich unternahm meine Arbeit aus eigener Initiative, ohne von jemand hiezu beauftragt oder auch nur angeregt worden zu sein. Glaubt man sich berechtigt, dieselbe tadeln zu müssen, so möge man mich allein, und nicht die Gesellschaft Jesu, dafür verantwortlich machen.

Ich hatte nicht gesagt, *Th.* stehe im Gegensatz „zur sicheren Lehre der Theologie", sondern er verwerfe den von den Theologen allgemein „als sichere Lehre angenommenen Konkurs", was nicht dasselbe ist. Nicht jede Lehre, welche die Theologen als sententia certa bezeichnen, muß deswegen schon objektiv „eine sichere Lehre" sein. Die Theologen sind ja in der Beurteilung der von ihnen aufgestellten Sätze nicht unfehlbar. Da das kirchliche Lehramt über den göttlichen Konkurs sich bis jetzt nicht geäußert hat, haben wir es nur mit einer Lehre der Theologen zu tun, von denen bekanntlich gilt: „Tantum valet auctoritas, quantum valent rationes". Sind nun die von ihnen aus Schrift und Tradition zur Erhärtung ihrer Ansicht beigebrachten Beweise wirklich so evident, daß sie eine volle, jeden Zweifel ausschließende Gewißheit erzeugen? Schrift und Tradition lehren nur, daß alle Handlungen der Geschöpfe auf Gott

als die erste Ursache zurückgeführt werden müssen; aber der aus ihnen gezogene Schluß, daß zu jeder neuen Handlung ein neuer spezieller Einfluß Gottes notwendig sei, ist zum mindesten nicht zwingend. Noch viel weniger kann dies von den Vernunftbeweisen gesagt werden, weil in bezug auf sie keine Einigkeit unter den Theologen besteht und die Prinzipien, durch welche z. B. die Thomisten die Notwendigkeit einer praemotio zeigen wollen, von anderen Theologen nicht anerkannt werden. Damit will ich natürlich nicht behaupten, daß man in der Theologie den concursus immediatus preisgeben solle, sondern nur zeigen, daß der hl. *Th.* durch die Leugnung desselben noch keine „sichere Lehre der Theologie" verwirft.

Noch viel weniger aber insinuiert jener dem hl. *Th.* den Vorwurf der Häresie, der bei ihm die Leugnung der entitativen Übernatürlichkeit der entfernteren Dispositionsakte ausgesprochen findet. Häresie ist die Verwerfung eines von der Kirche definierten Dogmas. Nun hat aber das kirchliche Lehramt die entitative Übernatürlichkeit der genannten Akte bis jetzt weder formell noch äquivalent definiert. *Sch.* spricht zwar von einem „Dogma des Tridentinums über die Übernatürlichkeit der entfernt zur Rechtfertigung vorbereitenden Akte" (185); aber das Konzil hat nur die unbedingte Notwendigkeit einer zuvorkommenden Gnade zur Vorbereitung auf die Rechtfertigung feierlich verkündet, dagegen mit keiner Silbe deren Übernatürlichkeit erwähnt. Die Kirche hat in ihren unfehlbaren Lehrentscheidungen das Wort „supernaturalis" bis jetzt überhaupt nur einmal gebraucht, nämlich im Vaticanum s. 3 c. 3, und auch da nicht von der aktuellen Gnade, sondern vom habitus fidei. Übrigens habe ich sowohl in meinem Werke (390) als auch in ZkTh 47 (1923) 183, gerade um *Thomas* von jedem Vorwurf der Häresie zu reinigen, ausdrücklich hervorgehoben, seine Lehre stehe keineswegs mit dem katholischen Dogma in Widerspruch. Man kann mir daher nicht die Tendenz zuschreiben, ihm den Vorwurf der Häresie zu insinuieren.

Ich habe auch, nicht wie *Sch.* behauptet, „Angriffe gegen den hl. *Thomas*" gerichtet, sondern mich gewissenhaft bemüht, seine Lehre, unbekümmert um alle Schulmeinungen, möglichst tief zu ergründen und getreu darzustellen. Wer mit solcher Absicht an den englischen Lehrer herantritt, ist kein Gegner desselben. Ich glaube auch nicht, daß er durch meine Darstellung bei objektiv Denkenden etwas von seiner bewundernswerten Größe eingebüßt hat, und bin sogar der Überzeugung, daß viele ihn, obschon er den concursus immediatus verwirft, höher einschätzen, als wenn er die praedeterminatio physica lehrte.

Im Folgenden sollen die Ausstellungen berücksichtigt werden, die *Sch.* gegen meine Thomasdeutung erhebt. Sie sind hauptsächlich gegen vier Sätze gerichtet, die sich in meiner letzten Abhandlung finden.

I. Wie bewegt Gott als erste Ursache den menschlichen Willen?

In meiner letzten Abhandlung gegen *Sch.* hatte ich unter vielem andern ausgeführt, *Thomas* vergleiche die Bewegung des Willens durch Gott mit der Bewegung der schweren und leichten Körper durch den generans und zum Beleg hiefür hingewiesen auf 1 q. 105 a. 4 ad 1; 1,2 q. 9 a. 4 u. 6; C. g. 3,88; Comp. theol. c. 129; de Malo q. 3 a. 3 u. q. 6; de Ver. q. 22 a. 8 und de Car. a. 1. Des Raummangels wegen konnte ich diese Stellen nicht im Wortlaut mitteilen, noch viel weniger sie erklären und verwies daher auf mein Werk l. III. c. 1 (177—220). Ich faßte nur das Ergebnis meiner dort ausführlich begründeten Interpretation kurz in die zwei Sätze zusammen: „Der motus naturalis kann nur vom generans, und zwar nur durch generatio verursacht werden, insofern der Körper bei dieser eine seiner Natur entsprechende bleibende Form erhält. Daraus folgert *Thomas* an allen genannten Stellen, daß auch Gott den Willen nur insofern bewegen kann, als er durch die Schöpfung ihm ein bleibendes Prinzip, nämlich die inclinatio in bonum universale gibt" (548).

In seiner Antwort übergeht aber *Sch.* den von mir gelieferten Nachweis und bemerkt nur: „Tatsächlich lehrt aber *Thomas* umgekehrt: Gott und nur Gott kann den Willen (als äußeres Prinzip) bewegen, weil Gott der Schöpfer und Erhalter der Willenskraft ist". *St.* verwechselt die zwei Sätze: ‚Nur Gott, der den Willen erschaffen, kann ihn auch effektiv bewegen', und den andern: ‚Gott kann den Willen nur insofern bewegen, als er ihm die Kraft zum Wollen in der Schöpfung gegeben hat'" (179 f).

Es ist nicht schwer, die Richtigkeit meiner Deutung aus *Thomas* nachzuweisen. Ich berufe mich hier nur auf eine Stelle, die den Gedanken des englischen Lehrers besonders klar zum Ausdruck bringt.

C. g. 3,88 will er beweisen, daß kein Geschöpf, auch die Engel nicht, sondern nur Gott unsere freien Willensentscheidungen direkt verursachen kann. Das fünfte Argument lautet also: „Violentum opponitur naturali et voluntario motui, quia utrumque oportet quod sit a principio intrinseco. Agens autem exterius sic solum naturaliter movet, inquantum causat in mobili intrinsecum principium motus, sicut generans, quod dat formam gravitatis corpori gravi generato, movet ipsum naturaliter deorsum; nihil autem aliud extrinsecum movere potest absque violentia corpus naturale, nisi forte per accidens, sicut removens prohibens, quod magis utitur motu naturali quam causet ipsum. Illud igitur solum agens potest causare motum voluntatis absque violentia, quod causat principium intrinsecum huius motus, quod est potentia ipsa voluntatis. Hoc autem est Deus, qui animam solus creat, ut ostensum est. Solus igitur Deus potest movere voluntatem per modum agentis absque violentia".

Der erste der zwei von mir aufgestellten Sätze lautet: „Der motus naturalis kann nur vom generans, und zwar nur durch die generatio, verursacht werden, insofern der Körper bei dieser eine seiner Natur entsprechende bleibende Form erhält". Genau dasselbe spricht der erste Teil unseres Textes aus. Damit ist aber auch die Wahrheit des zweiten Satzes bewiesen: Nach *Thomas* kann Gott den Willen nur bewegen, insofern er ihm durch die Schöpfung ein inneres bleibendes Prinzip, die natürliche

Neigung gibt. Denn der Aquinate vergleicht die Art, wie der Wille von Gott bewegt wird, mit der Art, wie der motus naturalis vom generans verursacht wird. Dieser verursacht aber die natürliche Bewegung des Körpers einzig dadurch, daß er ihm durch die Generation ein inneres bleibendes Prinzip der Bewegung mitteilt; folglich bewegt auch Gott den Willen nur dadurch, daß er ihm in der Schöpfung das innere Prinzip jeder Willenstätigkeit, d. i. die Willenspotenz mit ihrer natürlichen Neigung gibt.

Der Gedankengang des hl. *Thomas* ist folgender. Er will beweisen, daß die „substantiae separatae" unsere Willensentscheidungen nicht direkt verursachen können. Den Grund hierfür findet er darin, daß jede Willensbewegung aus einem inneren Prinzip hervorgehen muß. Um nun zu zeigen, daß nur Gott und kein Geschöpf den Willen von innen heraus zu bewegen vermag, bedient er sich des Vergleiches des motus naturalis mit dem motus voluntarius, da beide das gemeinsam haben, daß sie aus einem inneren Prinzip hervorgehen; was von dem einen gilt, muß auch vom andern gelten. Nun kann aber ein äußeres Agens nur dadurch den motus naturalis eines Körpers bewirken, daß es ihm durch die Generation die Natur selbst gibt, da ein inneres Prinzip eben nur jenes ist, das in der Natur selbst liegt. Folglich kann auch ein äußeres Agens nur dadurch einen motus voluntarius bewirken, daß es dem Willen sein inneres Prinzip, die Willenskraft selbst gibt. Ein solches Agens ist aber kein geschaffener Geist, sondern nur Gott, weil nur er die Seele mit ihren Potenzen erschaffen kann.

Sch. stützt sich nur auf den Schlußsatz der Argumente des Aquinaten: Nur Gott kann den Willen bewegen, weil nur er der Schöpfer der Willenskraft ist; aber er überprüft nicht den Beweisgang, durch den er zu seinem Schlußsatz kommt. Der Grund, daß nur der Schöpfer, und sonst keine äußere Ursache, den Willen in Tätigkeit zu setzen vermag, liegt nach *Thomas* darin, daß diese Tätigkeit aus dem Innern, aus der Natur des Willens selbst hervorgeht, sowie die natürliche

Bewegung der Körper aus ihrer Natur erfolgt und zu ihrer tatsächlichen Auslösung nichts anderes erfordert, als daß jedes Hemmnis entfernt ist. Hat der Stein vom generans seine Natur mit der Form der Schwere erhalten, so bewegt er sich sofort aus sich und spontan zur Erde, wenn ihn nichts aufhält. Ebenso geht der Wille durch die von Gott erhaltene natürliche Neigung aus sich und von selbst in Tätigkeit über, wenn ihm vonseiten des Intellektes ein Objekt als gut vorgestellt wird. So wenig als der Stein bedarf auch der Wille, um in Bewegung überzugehen, noch eines äußeren Impulses oder einer praemotio. Eben deswegen, weil der motus naturalis und der motus voluntarius aus der Natur des Subjektes hervorgehen, kann ein äußeres Agens dieselben nur dadurch verursachen, daß es die Natur selbst hervorbringt durch Generation oder Schöpfung. Gott bewegt somit den Willen von außen dadurch, daß er ihm die natürliche Neigung zum Guten oder den instinctus naturae gibt.

Dem Satze des Aquinaten, daß nur Gott den Willen bewegen könne, weil nur er ihn erschaffen hat, versteht *Sch.* in dem Sinne: Nur Gott, weil er Schöpfer des Willens ist, kann ihn durch eine praemotio physica bewegen. Aber wenn der Wille einer solchen Bewegung durch einen Impuls überhaupt fähig ist, warum soll er dann nur vom Schöpfer und nicht auch von einem Geschöpfe, zum mindesten von einem Engel, so bewegt werden können? Dafür müßte sich doch bei *Thomas*, wenn er dieser Meinung wäre, irgendwo ein Grund angegeben finden. Aber weder an unserer Stelle noch sonst irgendwo findet sich auch nur eine Spur eines solchen Beweises. Wenn *Thomas* sagen will: Nur Gott kann den Willen von außen bewegen, weil diese Bewegung durch den Schöpfungsakt Gottes geschieht, dann hat er seine These bewiesen; wenn er aber sagen will: Nur Gott als der Schöpfer kann dem Willen eine praemotio physica geben, dann hat er nichts bewiesen. Oder meint etwa *Sch.*, daß nur jene Ursache, welche einem Subjekte ein inneres Prinzip der Bewegung gibt, dasselbe auch durch eine vorübergehende motio in Bewegung setzen

kann? Daß dies nicht der Fall ist, sieht man an den Körpern, die auch von einer andern Ursache als dem generans durch einen Impuls bewegt werden können. In der Deutung, die *Sch.* dem Thomastexte gibt, bleibt dieser völlig unverständlich.

Es bleibt also dabei: *Thomas* lehrt, daß Gott den Willen dadurch bewegt, daß er ihm sein inneres Prinzip oder seine natürliche Neigung gibt. — Die Richtigkeit dieser Auslegung wird durch einen anderen Text des Aquinaten zur vollen Evidenz bestätigt. Der Wille, sagt er 1,2 q. 9 a. 4, kann sich zu gewissen Akten selbst bewegen, vorausgesetzt, daß er bereits actu einen Zweck will. Diese Selbstbewegung geschieht vermittelst Überlegung oder durch ein consilium rationis: „Ipsa (voluntas) movet seipsam, inquantum per hoc, quod vult finem, reducit seipsam ad volendum ea, quae sunt ad finem. Hoc autem non potest facere nisi consilio mediante". Es kann aber, so fährt er fort, nicht jedem Wollen des Zweckes wieder ein consilium vorausgehen, weil man sonst ins Unendliche fortgehen müßte. Daraus schließt er: „Necesse est ponere, quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicuius exterioris moventis". Was ist nun dieser „instinctus exterioris moventis"? Etwa eine praemotio physica? *Thomas* selbst gibt uns die Erklärung in 1,2 q. 17 a. 5 ad 3: „Primus motus voluntatis ex rationis ordinatione non est, sed ex instinctu naturae aut superioris causae, ut supra dictum est q. 9 a. 4". Es ist also der natürliche Instinkt des Willens oder seine ihm angeborne Neigung zum Guten und zur Glückseligkeit im allgemeinen, durch die Gott den Willen zum ersten Akt bewegt. Dieser Instinkt wird mit Recht „instinctus superioris causae" genannt, weil er in den Willen von einer höheren Ursache hineingelegt ist; so bezeichnet *Thomas* auch den animalischen Instinkt als „instinctus superioris agentis" (de Malo q. 6 ad 3). Daß aber dieser Instinkt identisch ist mit der natürlichen Neigung des Willens zum Guten, erhellt aus 1 q. 19 a. 10: „Liberum arbitrium habemus respectu eorum, quae non necessario volumus vel naturali instinctu. Non enim

ad liberum arbitrium pertinet, quod volumus esse felices, sed ad naturalem instinctum. Unde et animalia, quae naturali instinctu moventur ad aliquid, non dicuntur libero arbitrio moveri".

So erklärt den hl. *Thomas* auch *Cajetan*, dem niemand Unkenntnis der thomistischen Lehre vorwerfen wird, indem er zu 1,2 q. 9 a. 4 schreibt: „Est igitur auctoris sententia, quod, sicut generans dat gravi naturalem appetitum motus et loci deorsum et propterea cessante impedimento grave ex appetitu accepto movetur deorsum et et quiescit ibi, ita genitor voluntatis dat ei naturalem inclinationem in bonum ita, quod proposito per intellectum bono, absque impedimento voluntas tendit in illud actu elicito, qui est volitio. Et hic actus dicitur ab exteriori agente ea ratione, qua motus gravis a generante dicitur". Es ist also nicht richtig, was *Sch.* zu meiner Deutung bemerkte: „Wir haben hier die erste Lehre, die kein Theologe zu vertreten wagte" (179).

Ich glaube hiemit auch meinen zweiten Satz hinlänglich bewiesen zu haben: Gott kann den geschaffenen Willen nur insofern bewegen, als er ihm die inclinatio in bonum universale gibt.

Vernehmen wir nun die Einwendungen, die *Sch.* gegen meine Deutung erhebt. Erstlich macht er geltend, und zwar mindestens an sechs Stellen, daß es sich an allen von mir angeführten Thomasstellen um eine nach der Schöpfung vonseiten Gottes erfolgende Willensbewegung handle. Das ist allerdings selbstverständlich. Gott bewegt und verändert den Willen nach der Erschaffung; aber er bewegt und verändert ihn durch ein inneres Prinzip, das er ihm in der Schöpfung gegeben hat und weiterhin erhält, ohne daß es nötig wäre, ihm zu jeder neuen Handlung eine neue spezielle motio zu geben. So bewegt ja auch jene Ursache, die dem Stein die Form der Schwere gab, ihn nicht bloß im Augenblick der Generation, sondern auch später, so oft der Stein durch seine Schwere zu Boden fällt, ohne daß sie ihm einen neuen Impuls geben muß, und das Tier wird durch einen und denselben natürlichen Instinkt, den es in der Zeugung erhalten hat, immer wieder zu neuen Tätigkeiten bewegt. Die Schwierigkeit, die *Sch.* so hoch einzuschätzen scheint, ist also in Wirklichkeit gar keine.

Aber, so wendet er ein (186 f), nach *Thomas* beschränkt sich der Einfluß Gottes auf den Willen, nicht auf die bloße Mitteilung und Erhaltung der Willenskraft. 1 q. 105 ad 3 weist er den Einwand, daß Gott nur „a principio, quando rem facit", tätig sei, mit der Antwort zurück: „Dicendum, quid Deus non solum dat formas rerum, sed etiam conservat eas in esse et applicat eas ad agendum". Gewiß; daß Gott den geschaffenen Ursachen nicht bloß ihre aktiven Prinzipien gibt, sondern sie auch appliziert, habe ich niemals geleugnet, sondern in m. W. S. 68 f ausdrücklich hervorgehoben. Durch die Form der Schwere allein fällt der Stein nicht zu Boden und durch den natürlichen Instinkt allein zerreißt der Wolf kein Lamm, wenn nicht eine Applikation stattfindet, d. h. wenn für den Stein das Hindernis nicht beseitigt ist und der natürliche Instinkt des Wolfes durch den Anblick des Lammes nicht wachgerufen wird. Das ist selbstverständlich. Nur muß die Applikation nicht durch eine praemotio physica von seiten Gottes geschehen, wie später gezeigt wird.

Weiter beruft sich *Sch.* auf 1,2 q. 9 a. 4, wo *Thomas* sagt: „omne, quod quandoque est agens in actu et quandoque in potentia, indiget moveri ab aliquo movente. Manifestum est autem, quod voluntas incipit velle aliquid, cum hoc prius non vellet. Necesse est ergo, quod ab aliquo moveatur ad volendum" (187). Die Berufung auf diesen Text ist unzulässig, da *Thomas*, wie oben S. 68 gezeigt wurde, daraus den Schluß zieht: „Necesse est ponere, quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicuius exterioris moventis", und unter diesem Instinkt nicht die praemotio physica, sondern den „instinctus naturae" oder die naturnotwendige Neigung zur Glückseligkeit versteht. Auch der Stein ist bald in Ruhe, bald in Bewegung und muß daher von einem andern bewegt werden; aber wenn er zur Erde fällt, wird er nur vom generans per se bewegt, wie *Thomas* C. g. 3,88 sagt; er bedarf hiezu keiner neuen motio ab extrinseco. *Sch.* hat den von *Aristoteles* und *Thomas* (8 Phys. lect. 8) festgestellten Unterschied zwischen der potentia prima und potentia secunda

nicht beachtet. Nur zum Übergang von der potentia prima zur secunda ist ein äußerer Beweger notwendig, nicht aber zum Übergang von der potentia secunda zum actus secundus. Hat der Stein die Form der Schwere, ist er aber noch in Ruhe, so ist er bereits in der potentia secunda und geht sofort aus sich vermöge der vom generans erhaltenen Form der gravitas in den actus secundus des Fallens über, wenn das Hindernis beseitigt ist. Ebenso ist der Wille durch seine natürliche Neigung zum Guten, die ein aktives Prinzip ist (de Virt. in comm. a. 8), bereits in der zweiten Potenz und geht spontan in das aktuelle Wollen über, wenn ihm durch den Intellekt ein Gut vorgestellt wird (s. ZkTh 47 [1923] 373 ff).

Nach dem Gesagten ist es nicht mehr nötig, alle in meiner letzten Abhandlung angeführten Thomastexte einzeln zu erklären. Es genügt, nur jene zu berücksichtigen, bezüglich derer *Sch.* besondere Einwendungen macht.

S. th. 1 q. 105 a. 4 sagt *Thomas*, daß es Gott eigentümlich sei, den Willen zu bewegen als Objekt und Schöpfer der Willenskraft. Letzteres erklärt er also: „Virtus volendi a solo Deo causatur. Velle enim nihil aliud est quam inclinatio quaedam in obiectum voluntatis, quod est bonum universale. Inclinare autem in bonum universale est primi moventis". Diese Stelle soll nach *Sch.* gegen mich sprechen; denn nach *Thomas* bewirke Gott das „velle", die Willenstätigkeit selbst, während ich nur sage, er gebe die Willenskraft. — Die Antwort darauf hat schon *Caietan* gegeben mit einer Schärfe und Präzision, die nichts zu wünschen übrig läßt: „Eiusdem est dare actum ab intrinseco et potentiam; immo per hoc dicitur dare actum ab intrinseco, quia dat principium eius. Et nota vim huius rationis, quod non loquitur de velle tali vel tali, id est specificato ad tale obiectum, sed de velle absolute, cuius proprium obiectum est bonum non tale aut tale, et principium est non voluntas sic aut sic affecta, sed voluntas ut sic. Et propterea, si Dei est dare hunc actum, qui est velle, oportet ut eius sit dare voluntatem". Daraus sieht man auch, warum *Thomas* überall, wo er

beweisen will, daß nur Gott den Willen zu seiner Tätigkeit bewegen könne, sich mit dem Hinweis begnügt, daß nur Gott den Willen erschaffen kann. Dieser Hinweis genügt vollkommen, wenn es vonseiten Gottes ein und dieselbe Tätigkeit ist, die Willenskraft und den Akt zu geben; aber er genügt nicht, wenn zur Setzung des Aktes noch eine praemotio erfordert wird; denn in diesem Falle müßte *Thomas* noch beweisen, daß nur jener dem Willen eine praemotio erteilen kann, der ihn erschaffen hat.

De Ver. q. 22 a. 8, wo von der Willensumänderung durch Gott die Rede ist, findet *Sch.* die praemotio physica ausgesprochen, da *Thomas* sagt: „Potest autem Deus voluntatem immutare ex hoc, quod ipse in voluntate operatur sicut in natura". Das „operari in voluntate" besagt aber nicht eine praemotio, sondern die Mitteilung des Seins an den Willen, wie sich aus dem folgenden Artikel klar ergibt: „Ex parte voluntatis mutare actum voluntatis non potest, nisi quod operatur intra voluntatem; et hoc est ipsa voluntas et id, quod est causa esse voluntatis, quod secundum fidem solus Deus est. Unde solus Deus potest inclinationem voluntatis, quam ei dedit, transferre de uno in aliud, secundum quod vult. Sed secundum illos, qui ponunt animam creatam ab intelligentiis, quod tamen fidei contrarium est, ipse angelus vel intellegentia habet effectum intrinsecum voluntati, inquantum causat esse, quod est intrinsecum voluntati". Demnach ist „operari in voluntati" gleichbedeutend mit „habere effectum intrinsecum voluntati" oder „causare esse, quod est intrinsecum voluntati". Das „operari in voluntate" spricht also nicht für, sondern gegen die praemotio. Ich habe in m. W. (102 f) schon eine Stelle aus dem Sentenzenkommentar (2 d. 8 d. 1 a. 5 ad 3) mitgeteilt, aus der hervorgeht, daß nach *Thomas* Gott dadurch im Inneren des Geschöpfes tätig ist, daß er ihm das Sein gibt. Ähnlich äußert er sich 1 d. 37 q. 3 a. 3 ad 4: „Angelus illuminans non operatur intra essentiam angeli, quia non est causa esse eius". Am deutlichsten aber spricht er sich in Jo 1 lect. 5 aus: „Sed tamen aliter est de Verbo agente et causante, et aliter

de aliis agentibus. Nam alia agentia operantur ut extrinsecus existentia; cum enim non agant nisi movendo et alterando aliquo modo quantum ad ea, quae sunt extrinseca rei, ut extrinseca operantur. Deus vero operatur in omnibus ut interius agens, quia agit creando. Creare autem est dare esse rei creatae. Cum ergo esse sit intimum rei, Deus, qui operando dat esse, operatur in rebus ut intimus agens". Jedes Einwirken auf ein Subjekt durch bloße Bewegung von außen ist nach dem Aquinaten ein „operari extrinsecus" und gehört zu der den Geschöpfen eigentümlichen Tätigkeitsweise; Gott jedoch wirkt im Innern seiner Geschöpfe als Geber und Erhalter des Seins.

Wir kommen endlich zum berühmten a. 1 de Car., der m. E. das stärkste Argument gegen die praemotio enthält. *Sch.* jedoch urteilt: „Noch weniger beweist dieser Artikel etwas für die in Frage stehende Behauptung *St.s*" (186). In diesem Artikel widerlegt *Thomas* die Meinung des *Lombarden*, daß der Hl. Geist den Willen ohne den Habitus caritatis unmittelbar durch sich selbst zur Gottesliebe bewegen könne. Drei Argumente führt er dagegen an: 1. Da jede Willensbewegung aus einem innern Prinzip hervorgehen muß, wäre ein Akt der Gottesliebe ohne das innere Prinzip des Habitus entweder kein actus voluntarius oder kein actus supernaturalis; 2. selbst wenn der Wille „totaliter ab extrinseco" durch eine bloße motio des Hl. Geistes bewegt werden könnte, so wäre der Akt doch kein actus liber et meritorius; 3. ohne Habitus wäre der Akt nicht promptus et delectabilis. — *Sch.* sucht dem Argumente dadurch die Spitze abzubrechen, daß er drei Voraussetzungen macht: 1. Nach der Ansicht des *Petrus Lombardus*, die *Thomas* bekämpft, bewirkt der Hl. Geist ausschließlich ohne jede Mittätigkeit des Willens den Akt der Gottesliebe, was bei der praemotio nicht der Fall ist, weil sie zwar von außen erfolgt, aber die von ihr bewirkte Tätigkeit aus dem Willen hervorgeht; 2. auch bei der praemotio fehlt das „Intrinsecum voluntatem perficiens" nicht; 3. der Habitus ist nur inso-

fern notwendig, als es sich um eine ständige Disposition oder um eine bleibende Tugend handelt (184).

Doch diese Voraussetzungen, die zum größten Teil dem von mir bereits widerlegten Artikel *Fr. Zigons* (D. Th. 1923, 24—34; vgl. ZkTh 48 [1924] 407—422) entnommen sind, erweisen sich als unzulässig und unhaltbar.

Was die erste Voraussetzung betrifft, so möchte ich zu dem dort Gesagten noch beifügen, daß *Thomas* in seinem zweiten Argument gegen den Magister ausdrücklich annimmt, der Liebesakt werde vom Willen selbst gesetzt, da er dessen Tätigkeit unter dem bewegenden Einfluß des Hl. Geistes mit der Tätigkeit des vom Handwerker bewegten Beiles vergleicht („sicut securis agit, prout est mota ab artifice"). Daß aber das Beil eine Tätigkeit ausübt und das Spalten des Holzes nicht ausschließliche Tätigkeit des Handwerkers ist, bedarf wohl keines Beweises. Wenn also, so fährt *Thomas* fort, die Seele den Akt der Liebe setzt („agit"), nur insofern sie vom Hl. Geiste als einem äußeren Agens bewegt wird, dann ist ihre Tätigkeit nicht frei. Auf gleiche Weise argumentiert der Aquinate 2,2 q. 23 a. 2 gegen den *Lombarden*. Zuerst sagt er, die Menschenseele könne vom Hl. Geiste nicht so bewegt werden, daß das Prinzip der Bewegung in keiner Weise in ihm sei. Dann fährt er fort; „Similiter etiam non potest dici, quod sic moveat Spiritus sanctus voluntatem ad actum diligendi, sicut movetur instrumentum, quod etsi sit principium actus, non tamen est in ipso agere vel non agere; sic enim tolleretur ratio voluntarii et excluderetur ratio meriti". Es genügt also nach *Thomas* zur ratio voluntarii nicht, daß der Wille selbst den Akt der Liebe setzt, aber nur insofern er vom Hl. Geist durch eine praemotio bewegt wird, in der Weise, wie das Beil das Holz selbst spaltet, insofern es vom Handwerker bewegt wird; es wird vielmehr erfordert, daß er durch den Habitus ein inneres Prinzip habe, vermöge dessen er aus sich und von innen heraus ohne jeden weiteren Impuls in Tätigkeit übergehen kann.

Damit ist auch die zweite Voraussetzung *Sch.s* erledigt, die praemotio sei ein „intrinsecum voluntatem perficiens". *Thomas* nennt diese Art der Bewegung in seinem zweiten Beweise „totaliter ab extrinseco". Bewegt der Hl. Geist den Willen nur durch eine praemotio, dann wird der Wille durch diese ebensowenig innerlich vervollkommnet, als das Beil durch den vom Handwerker erhaltenen Impuls innerlich vollkommener wird.

Daraus folgt endlich, daß auch die dritte Voraussetzung *Sch.s* unrichtig ist. *Thomas* fordert die Eingießung eines Habitus nicht

bloß deswegen, weil es sich um eine bleibende Tugend handelt, sondern vor allem, damit der Akt der Liebe überhaupt möglich, damit er ein actus voluntarius et liber sei.

Sch. beruft sich auf die Antwort des hl. *Thomas* gegen die zweite Objektion: „Cum Spiritus sanctus sit virtuosissimum movens, sic movet ad diligendum, quod etiam habitum caritatis inducit". Das Wort „etiam", so meint er, besage, daß die motio für *Thomas* außer Frage stehe, er aber außerdem noch die Eingießung eines Habitus verlange (184). *Sch.* legt auf das Wörtchen „etiam" zu großen Nachdruck. *Thomas* will nur sagen, daß der Hl. Geist, wenn er die Seele zum Liebesakte bewegen will, auch ein medium formale oder einen Habitus gebe, weil sonst der Akt nicht möglich wäre, wie er im corpus art. bewiesen hatte, nicht aber daß zum Habitus noch eine eigene spezielle motio hinzukommen müsse. Das „movere" übt der Hl. Geist formell durch den Habitus aus, wie bei den anderen Tugenden („ad actus aliarum virtutum movet animam mediantibus quibusdam habitibus"), so auch bei der Liebe. Ähnlich schreibt er auch de Virt. card. a. 2: „Deus autem, ad quaecumque dat inclinationem, dat etiam formas aliquas, quae sunt principia operationum et motuum, ad quos res inclinantur a Deo, sicut igni dat levitatem, per quam prompte et faciliter sursum tendit; unde dicitur Sap. 8,1: disponit omnia suaviter". Das Feuer braucht aber nach der Anschauung der Alten keinen äußeren Impuls mehr, um aufwärts zu streben. Darum sagt *Thomas* (De Ver. q. 24 a. 14), Gott sei dadurch die Ursache der natürlichen Tätigkeiten, daß er den Dingen ihre Prinzipien gebe und erhalte: „Operationis naturalis Deus est causa, inquantum dat et conservat id, quod est principium operationis naturalis in re ... sicut dum conservat gravitatem in terra, quae est principium motus deorsum". Auf ähnliche Weise wie die natürlichen Prinzipien wirken auch die Habitus. Wer die Gerechtigkeit besitzt, „se habet ad opera iusta sicut ignis ad motum sursum" (1 d. 39 q. 2 a. 2 ad 4). Die Gnade bewirkt den guten Akt als causa principalis „sicut gravitas dicitur operari motum deorsum" (2 d. 26 q. 1 a. 5 ad 3). Es ist demnach klar, daß nach *Thomas* der Hl. Geist den Willen bewegt durch den Habitus der Liebe und nicht durch eine Bewegung, die dem Habitus noch beigegeben wird.

II. Was gehört zu einem motus violentus?

1. Ich hatte in meiner letzten Abhandlung den Satz aufgestellt: „Moveri violenter heißt in Bewegung übergehen durch einen vorübergehenden Impuls". Diese Definition soll nach *Sch.* durchaus nicht der

Lehre des hl. *Thomas* entsprechen. Nehmen wir einmal an, dem wäre wirklich so; was würde daraus folgen? Etwa daß *Thomas* die praemotio physica vertreten habe und deshalb meine Darstellung seiner Lehre über die Einwirkung Gottes auf die Geschöpfe falsch sei? Durchaus nicht; denn meine Thomasdeutung ist nicht auf dem Begriff des motus naturalis und violentus in dem Sinne aufgebaut, als ob von der Richtigkeit meiner Definition der beiden Begriffe auch ihre Richtigkeit abhinge. Ich habe vielmehr aus vielen Texten, die fast allen Werken des Aquinaten entnommen sind, gezeigt, daß Gott die zweiten Ursachen dadurch bewegt, daß er ihnen bleibende Formen und Prinzipien ihrer Bewegung und Tätigkeit gibt, daß aber die Applikation dieser Ursachen zur Tätigkeit nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar auf Gott zurückgeführt werden muß. Selbst wenn also eine Bewegung der zweiten Ursachen durch einen vorübergehenden Impuls kein motus violentus wäre, würde die Richtigkeit meiner Deutung dadurch nicht erschüttert. Allerdings wenn die von mir aufgestellte Definition richtig ist, kann Gott den Willen nicht durch eine praemotio bewegen. Das dürfte wohl der Grund sein, weshalb *Sch.* sich bemüht, deren Falschheit nachzuweisen. Sehen wir nun zu, ob ihm dies gelungen ist.

2. *Sch.* zieht aus meiner Definition den Schluß: „Gott sollte also außer durch Erschaffung und Erhaltung der Willenskraft und -Tendenz nicht aktiv auf den freien Willen einwirken, weder in der natürlichen noch in der übernatürlichen Ordnung. Es braucht wohl kaum noch bemerkt zu werden, daß damit dem Doctor communis eine Lehre zugewiesen wird, die der allgemeinen Lehre der Theologie widerspricht und die kaum ein Theologe zu vertreten wagte" (189). Die Schlußfolgerung ist unrichtig. Daß Gott auch in der übernatürlichen Ordnung nur durch Erschaffung und Erhaltung der Willenskraft auf den freien Akt einwirken kann, folgt aus meiner Definition nicht. Ich habe vielmehr in m. W. 327—356 ausführlich nachgewiesen, daß Gott in der übernatürlichen Ordnung außer der durch die Erschaffung und Erhaltung

gegebenen natürlichen Kraft auch übernatürliche bleibende Tätigkeitsprinzipien oder Habitus verleiht, durch die er den Willen effektiv zu übernatürlichen und verdienstlichen Handlungen bewegt.

3. Nach meiner Definition ist ein motus violentus nur dann gegeben, wenn ein Gegenstand von einem äußeren Agens durch einen vorübergehenden Impuls bewegt wird; wird er aber von außen bewegt durch Mitteilung einer bleibenden Form oder eines inneren Prinzips, dann ist die Bewegung eine natürliche. *Sch.s* Ausführungen erwecken den Eindruck, als ob ich jede von außen erfolgende motio für gewaltsam halte. So kleidet er die Überschrift des zweiten Abschnittes in die Frage: „Ist jede von außen erfolgende motio eine motio violenta"? Etwas später schreibt er: „Ich habe die Definition *St.s* bestritten, indem ich zeigte, daß nach *Thomas* nicht jede motio ab extra ein motus violentus sei" (188). „Nach *Thomas* ist nicht jeder motus ab extra ein motus violentus" (189). „*St.* muß beweisen, daß jeder motus ab extrinseco ein motus violentus sei" (191). Nein, ich brauche nicht zu beweisen, daß jeder motus ab extra, sondern nur, daß jener motus ab extra gewaltsam ist, der durch einen vorübergehenden Impuls verursacht wird. Der Stein z. B. kann auf doppelte Weise von außen bewegt werden: von einem Menschen, der ihn in die Höhe wirft, oder vom generans, der ihm die Form der Schwere gibt, vermöge welcher er zur Erde fällt. In beiden Fällen haben wir eine motio ab extra; nur im ersten Fall ist sie gewaltsam, im zweiten dagegen natürlich. Ich habe in m. W. oft hervorgehoben, daß nach *Thomas* alle Geschöpfe von Gott, also ab extra bewegt werden, daß aber ihre Bewegungen und Tätigkeiten deswegen natürlich und nicht gewaltsam sind, weil Gott ihnen innere Prinzipien ihrer Bewegung und Tätigkeit eingepflanzt hat. Ich verweise speziell auf S. 208, wo ich den Unterschied dieser beiden Arten der motio ab extra auseinandergesetzt habe.

4. *Sch.* stellt der von mir gegebenen Definition der motio violenta eine andere gegenüber; eine solche sei

„nur jene, bei der das bewegte Subjekt den Akt, zu dem es bewegt wird, nicht selbst setzt" (188). Zum Beweise führt er 1,2 q. 9 a. 4 ad 2 an, wo *Thomas* auf den Einwand: „violentum est, cuius principium est ab extra" (nach *Sch.* meine These!) antwortet: „Hoc non sufficit ad rationem violenti, quod principium sit extra, sed oportet addere, quod nullam conferat (= beiträgt) vim patiens, quod non contingit, dum voluntas ab exteriori movetur; nam ipsa est, quae vult, ab alio tamen mota. Esset autem motus iste violentus, si esset contrarius motui voluntatis, quod in proposito esse non potest, quia sic idem vellet et non vellet". Hier handelt es sich, meint *Sch.*, um eine Bewegung des Willens von Gott als einem äußeren Prinzip durch einen vorübergehenden Impuls, aber so, daß der Wille den freien Akt selbst setze. Zum Schluß bemerkt er noch: „Nach *Thomas* ist also nicht jeder motus ab extra ein motus violentus. *St.* übergeht in seiner Antwort diese und andere von mir angeführte Stellen. Wenn ich ein ähnliches tue, schließt *St.*: dies erweckt unwillkürlich den Eindruck, daß ihm dieselben Verlegenheit bereiten und er ihnen ratlos gegenübersteht" (189).

Es war ein ganz anderer Grund als Ratlosigkeit, der mich von einer Antwort absehen ließ. Vorerst bemerke ich, daß es sich 1,2 q. 9 a. 4 weder um eine Willensbewegung durch einen vorübergehenden Impuls noch um die Verursachung eines freien Willensaktes handelt, sondern um eine Bewegung zum ersten jeder Vernunftüberlegung vorausgehenden und daher unfreien Akte „ex instinctu alicuius exterioris moventis" oder, wie *Thomas* die Stelle q. 17 a. 5 ad 3 selbst erklärt, „ex instinctu naturae". Die praemotio ist aber kein natürlicher Instinkt. Ich verweise auf das unter I. über diese Stelle S. 69 Gesagte.

Die von *Thomas* gegebene Definition des violentum akzeptiere ich voll und ganz, ziehe aber daraus einen andern Schluß als *Sch.* Der erste Teil derselben, es genüge zum violentum nicht, daß sein Prinzip von außen sei, ist gewiß nicht gegen mich, da ja auch ich unzählige

Male erklärt habe, daß auch der motus naturalis der Körper von außen, vom generans oder von Gott sei. Das zweite Erfordernis: „quod nullam conferat vim patiens“ muß aber verschieden gedeutet werden, je nachdem es sich um ein rein passives Bewegtwerden oder um eine durch äußere Einwirkung verursachte Tätigkeit des Subjektes handelt.

Bei jeder lokalen Bewegung verhalten sich die Körper rein passiv, da kein unbelebter Körper sich selbst bewegen kann. Diese Bewegung ist nur dann natürlich, wenn im Körper ein inneres Prinzip derselben vorhanden ist. Ein solches ist in der Erde und im Wasser die gravitas, in der Luft und im Feuer die levitas. Ist kein inneres Prinzip der Bewegung da, so ist (bei den corpora inferiora) die Bewegung gewaltsam. Dies ist der Fall, wenn der Stein gegen seine natürliche Tendenz in die Höhe geschleudert wird; hier liegt der Grund seiner Bewegung nicht in seiner Natur, sondern ganz außer ihm.

Anders verhält es sich, wenn ein Subjekt zu einer Tätigkeit von außen bewegt wird. Dies kann auf dreifache Weise geschehen: Entweder gibt das äußere Agens dem Subjekt durch Generation oder durch Erschaffung ein inneres Prinzip seiner Tätigkeit, oder es entfernt nur ein Hindernis, das seiner Tätigkeit hemmend entgegensteht, oder es versetzt dasselbe durch einen vorübergehenden Impuls in Tätigkeit. In den beiden ersten Fällen ist die Tätigkeit eine actio naturalis, im letzten aber violenta. Wenn ein Feuer ein anderes erzeugt, teilt es ihm zugleich mit seiner Natur das aktive Prinzip der Wärme mit und bewegt es so per se zu der ihm natürlichen Tätigkeit des Erwärmens. Bringt jemand dem erzeugten Feuer einen Gegenstand nahe, so verursacht er das Erwärmen per accidens, insofern er das Hemmnis der Distanz entfernt. Bewegt aber der Handwerker das Beil zum Spalten des Holzes durch einen vorübergehenden Impuls, so verursacht er eine actio violenta, weil im Innern des Beiles kein hinreichendes Prinzip zu dieser Tätigkeit liegt. Denn das Beil hat von Natur aus keine innere Tendenz, keinen appetitus naturalis zum Holzspalten,

wie das Feuer zum Erwärmen und Verbrennen anderer Gegenstände. Das Feuer ist durch seine Natur zur Tätigkeit des Erwärmens und Verbrennens determiniert, das Beil aber muß erst von außen durch eine motio violenta des Handwerkers zum Spalten des Holzes determiniert werden. Darum ist das Erwärmen und Verbrennen eine natürliche Tätigkeit des Feuers, das Spalten des Holzes aber keine natürliche, sondern gewaltsame Tätigkeit des Beiles. Aus sich nämlich „nullam confert vim" zu dieser Tätigkeit. Gleichwohl aber leistet das Beil eine wirkliche Tätigkeit, da das Holzspalten von ihm allein immediatione suppositi geschieht. Wenn die Instrumente, deren sich die Handwerker bedienen, nichts leisteten, würde man sie nicht gebrauchen, wie *Thomas* sagt: „Si instrumentum nihil ageret, secundum id, qnod est sibi proprium, frustra adhiberentur" (1 q. 45 a. 5; vgl. 4 d. 44 q. 3 a. 3 qc. 2).

Daraus ergibt sich nun folgende für unsere Frage wichtige Bemerkung: Eine actio naturalis im eigentlichen Sinne des Wortes ist nur dann gegeben, wenn das tätige Subjekt in seiner Natur ein hinreichendes Prinzip derselben besitzt. Dies ist der Fall bei allen natürlichen aktiven Potenzen; sie bedürfen nämlich, wie *Thomas* ausdrücklich lehrt, keiner weiteren motio von außen, um sofort in Tätigkeit überzugehen, wenn kein Hindernis vorhanden ist.

Vernehmen wir der Wichtigkeit der Sache wegen einige Zeugnisse. „Dicendum, quod potentiae naturales operantur circa aliqua determinata; unde possunt secundum naturam suam esse in actu simpliciter respectu illorum, et ideo non oportet, quod eis aliquid addatur ad producendum suum effectum" (3 d. 14 p. 1 a. 1 qc. 2 ad. 3). — „Dicendum, quod quoad ea, ad quae natura, potest se extendere, secundum propria principia essentialia, non indiget, ut ab alio determinetur, sed ad ea tantum, ad quae propria principia non sufficiunt" (de Pot. p. 2 a. 3 ad 5). — „Natura, est determinata ad unum quantum ad id, quod virtute naturae producitur, et quantum ad hoc, quod est producere vel non producere" (de Pot. p. 3 a. 13). — „Forma, qua est terminans potentiam materiae, principium actionis dicitur; et ideo in omnibus, quorum potentia activa determinata est ad unum effectum,

nihil requiritur ex parte agentis ad agendum supra potentiam completam, dummodo non sit impedimentum ex defectu recipientis ad hoc, quod sequatur effectus" (1 d. 45 p. 1 a. 3). Mit Recht sagt daher *Caietan*: „Forma naturalis, puta calor non eget aliqua inclinatione superaddita ad hoc, ut sit principium activum" (in 1 q. 14 a. 8).

Muß aber das Subjekt, um in Tätigkeit überzugehen, erst von außen durch eine motio violenta in Bewegung gesetzt werden, wie das Beil zum Spalten des Holzes, dann leistet es zwar auch etwas „secundum illud, quod est sibi proprium" (1 q. 45 a. 5) und hat insofern „propriam actionem sibi connaturalem" (4 d. 44 q. 3 a. 3 qc. 2); aber seine Tätigkeit ist nicht schlechthin eine actio naturalis, weil es in Ermangelung eines hinreichenden inneren Prinzips erst von außen gegen seine Natur zu derselben determiniert werden muß. Von einem solchen Subjekt gilt das Wort des hl. *Thomas:* „nullam confert vim"; denn obschon es die Tätigkeit setzt, setzt es dieselbe doch nicht aus innerer Neigung, sondern nur, insofern es durch äußere Gewalt bewegt wird. Diese Tätigkeit ist daher eine actio violenta.

Daraus folgt, daß die von *Sch.* zur Rettung der praemotio aufgestellte Definition unrichtig ist: „Eine motio violenta ist nur jene, bei der das bewegte Subjekt den Akt, zu dem es bewegt wird, nicht selbst setzt". Nach dieser Definition gäbe es überhaupt keine actio violenta. Denn setzt das bewegte Subjekt den Akt nicht, dann ist es auch nicht tätig; wo aber keine actio ist, dort kann es auch keine actio violenta geben. Das Holzspalten wäre nach *Sch.* ebensosehr eine natürliche Tätigkeit des Beiles wie das Erwärmen eine natürliche Tätigkeit des Feuers.

Wenden wir nun das Gesagte auf den Willen an. Dieser ist, im Gegenzatz zu den Körpern, einer gewaltsamen Bewegung ganz unfähig; sein Wesen verlangt, daß alle seine Tätigkeit aus einem innern Prinzip und aus seiner inneren Neigung hervorgehe, in der Weise, wie die schweren und leichten Körper aus sich und spontan nach

unten oder oben sich bewegen. Bewegte nun Gott den Willen durch eine praemotio, dann ginge dieser nicht aus innerer Neigung in Tätigkeit über und würde dazu, daß er will, nicht mehr beitragen, als das Beil dazu, daß es das Holz spaltet. Seine Tätigkeit müßte notwendig eine gewaltsame sein. Nach *Thomas* aber bewegt Gott den Willen so, daß seine Tätigkeit aus seinem Innern, aus dem „instinctus naturae" hervorgeht, so wie der generans den Stein zur Erde bewegt durch die forma gravitatis.

Sch. wendet dagegen ein: „Wenn der Wille durch die motio divina aktuiert ist, dann tritt er selbst in Funktion, kann in Bewegung übergehen, kann der actus secundus erfolgen; dieser motus ist kein actus violentus, erfolgt nicht ausschließlich infolge eines rein äußeren Impulses, sondern wird ganz und gar vom Willen gesetzt" (195). Aber auch das Spalten des Holzes wird ganz und gar vom Beile immediatione suppositi vollbracht und ist trotzdem eine actio violenta. Mögen also die Thomisten immerhin behaupten, daß der Wille bei der Setzung des Aktes selbst tätig sei, damit haben sie die Schwierigkeit noch nicht gelöst; sie müssen erst zeigen, daß der Wille unter der Einwirkung der praemotio nicht aus einem äußeren Einfluß, sondern aus innerer Neigung in den actus secundus übergeht. Daß dieser Beweis jemals gelingen wird, halte ich für ausgeschlossen. Denn die motio divina bewirkt nicht bloß, wie *Sch.* in den angeführten Worten, übrigens gegen die thomistischen Prinzipien, sagt, daß der Wille in Bewegung übergehen kann, daß der actus secundus erfolgen kann; sie macht vielmehr, und zwar durch die ihr innewohnende Kraft, daß der Wille aus dem Wollenkönnen zum wirklichen Wollen übergeht. Gerade deswegen halten ja die Thomisten die praemotio physica für notwendig, weil sie glaubten, daß der Wille aus sich nicht vom Wollenkönnen zum wirklichen Handeln übergehen kann, wenn er nicht von Gott vorher bewegt wird; „movere autem nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum" (1 q. 2 a. 3). Und wie stark betonen sie in der Gnadenlehre den inneren Unterschied zwischen gratia sufficiens und efficax, indem sie behaupten, die erste gebe die volle Potenz zum Handeln, die andere aber auch das wirkliche Handeln? Die Behauptung, daß der Wille aus innerer Neigung in den actus secundus übergehe und zugleich durch eine motio von außen hiezu bewegt werde, scheint mir ein Widerspruch zu sein. Würden die Thomisten nur sagen, daß der Wille durch die motio divina die volle Potenz zum Wollen erhalte, etwa in der Weise, wie der intellectus possibilis, wenn er die species intelligibilis habituell in sich hat, in

den actus secundus der Erkenntnis übergehen kann, dann bliebe wenigstens die Möglichkeit gewahrt, daß der also aktuierte Wille aus sich den actus secundus setze; indem sie aber behaupten, daß die motio divina den Willen aus der Potenz in den Akt überführt und ihn actu volens macht, sehe ich nicht mehr ein, worin der Unterschied zwischen dem von Gott bewegten Willen und den vom Handwerker bewegten Beile besteht. Gleichwie die Tätigkeit des letzteren eine actio violenta ist, so ist auch der vom Willen unter dem Einfluß der praemotio gesetzte Akt eine actio violenta, weil der Wille durch einen Einfluß von außen und nicht aus innerer Neigung actu volens wird.

5. Um zu zeigen, daß nicht jede Bewegung durch einen vorübergehenden Impuls ein motus violentus sei, führte *Sch.* folgendes Beispiel an: „Wenn ich einen Stein den Berg hinabstoße, ist der motus secundum propriam inclinationem des Steines, aber doch von mir ab extrinseco". Ich machte dagegen geltend, daß der Stein durch den Stoß eine Beschleunigung seines Falles erhalte, nach *Thomas* aber (2,2 q. 175 a. 1; de Caelo et Mundo l. 3 lect. 7; de Ver. q. 13 a. 1 ad 5) eine derartige Bewegung ein motus violentus wenigstens „quantum ad modum tendendi" sei. *Sch.* erwidert, jener, der den Stein den Berg hinabstoße, sei nur „removens prohibens" und entferne nur das Hindernis, das den Stein am Fallen hinderte. Aber removens prohibens ist nur jener, der die Unterlage entfernt, die den Stein am Falle hindert; wer ihm aber einen Stoß gibt, tut mehr, da der Stein durch den Stoß eine Beschleunigung seiner Bewegung erhält. Übrigens gerät *Sch.* mit seiner neuesten Erklärung mit sich selbst in Widerspruch. Er wollte doch zeigen, daß durch die praemotio physica weder der motus naturalis noch der motus voluntarius aufgehoben werde. Nun ist aber Gott, wenn er den Willen bewegt, sicherlich nicht bloß removens prohibens oder movens per accidens, sondern movens per se.

6. Weiter beruft sich *Sch.* (191 f) auf C. g. 3,85,5. Diese Stelle wurde im ersten Abschnitt S. 66 ff bereits hinlänglich erklärt und gezeigt, daß nach *Thomas* Gott den Willen so bewegt, wie der generans den Stein bewegt, nämlich durch Mitteilung eines inneren Prinzips, nicht

durch einen vorübergehenden Impuls. *Sch.* läßt aber gerade jenen Teil des Textes weg, in dem *Thomas* sagt, daß ein motus naturalis von einem äußeren Agens nur dadurch verursacht werden kann, „inquantum causat in mobili intrinsecum principium motus".

7. *Thomas* beweist in 1,2 q. 6 a. 4, daß dem Willen keine Gewalt angetan werden könne: „Et huius rei ratio est, quia actus voluntatis nihil est aliud quam inclinatio quaedam procedens ab interiori principio cognoscente, sicut appetitus naturalis est quaedam inclinatio ab interiori principio et sine cognitione". Mit Unrecht sieht *Sch.* in dieser Stelle einen Beweis für die praemotio, da *Thomas* die Willensbewegung mit der natürlichen Bewegung der Körper vergleicht, die nicht durch einen vorübergehenden Impuls, sondern durch Mitteilung eines inneren Prinzips von einer äußeren Ursache bewirkt wird.

8. Endlich führt *Sch.* wieder de Ver. q. 22 a. 8 an. Auch diese Stelle wurde bereits S. 73 erklärt. *Thomas* sagt dort, daß Gott den Willen „immutare potest", d. h. daß er bewirken kann, daß der Wille, der eben das Objekt A wollte, nun das Objekt B will. Als Grund hievon gibt er an, „quod ipse in voluntate operatur sicut et in natura". Das „operari in voluntate" hat aber bei *Thomas* die Bedeutung: „habere effectum intrinsecum voluntati inquantum causat esse, quod est intrinsecum voluntate", keineswegs aber besagt es eine Einwirkung auf den Willen durch einen vorübergehenden Impuls, wie oben gezeigt wurde. *Sch.* stützt sich darauf, daß nach *Thomas* Gott den Willen unfehlbar beeinflußen kann, daß er bewirkt, „ut homo velit, quod prius non volebat". Er meint, dies sei „das Gegenteil der These *St.s*". „Wie vereinbart sich", fragt er, „das mit der These *St.s*, daß nach *Thomas* Gott nur insofern auf den Willen einwirkt, als er ihm die Kraft und Tendenz zum Guten gibt und erhält? Wie vereinigt sich dies mit der anderen These *St.s*, daß Gott in ordine supernaturali nur durch Eingießung von habitus auf den Willen einwirken könne? Wie vereinigt sich dies mit dem Satze, daß jeder motus ab extra ein motus vio-

lentus sei?" (193 f). Den letzteren Satz habe ich nicht aufgestellt, sondern im Gegenteil behauptet, daß nur jener motus ab extra gewaltsam sei, der durch einen vorübergehenden Impuls verursacht wird. Auch habe ich nicht bloß nicht geleugnet, daß Gott den Willen unfehlbar beeinflußen könne, sondern in m. W. ausdrücklich die These aufgestellt: „Deus voluntatem creatam immutare et salva eius libertate infallibiliter ad id movere potest, quod ipse vult", und dies ausführlich bewiesen (291—324). Ebenso habe ich gezeigt, daß es nach *Thomas* keine entitativ übernatürliche Handlung geben könne, die nicht aus einem eingegossenen Habitus hervorgeht (327—395).

Literaturberichte

A. Übersichten

Neuere Literatur über die Apostelgeschichte

I. Echtheit. II. Text. III. Allgemeine Voruntersuchungen. IV. Kommentare. V. Die Einteilung der AG.

Von wenigen Büchern der hl. Schrift hat das alte Wort: „Dies diem docet" eine solche Bedeutung wie von der Apostelgeschichte. Gerade bei ihr ist ja die Berührung mit der Profangeschichte und Profanliteratur größer als in den meisten anderen Büchern; darum kann ein Fund auf dem Gebiete der Altertumskunde leicht einen Nachklang finden in der Bearbeitung der Apostelgeschichte.

I. Die Echtheitsfrage. Bekanntlich stehen sich in der Streitfrage, ob Lukas von Antiochien das fünfte Geschichtsbuch des N. T. verfaßt hat, nur zwei Ansichten gegenüber. Nach der einen ist er nur der Verfasser der Wir-stücke, d. h. der 97 Verse 16,10—17; 20,5—21,17; 27,2—28,16, zu denen vielleicht einige aus ihrer Umgebung zu rechnen sind. Die andere Auffassung schreibt das gesamte Werk dem Verfasser der Wir-stücke zu, somit einem Reisegefährten des Völkerapostels, und dann kommt eben nur der von der Überlieferung einmütig als Verf. bezeichnete Lukas in Frage.

Nun war in dieser Frage das bezeichnendste Ereignis der letzten Jahrzehnte die Schwenkung *A. Harnacks*, die sich in vier Stadien vollzog **1**). Jüngst hat sie *Herm. Dieckmann* in über-

1) Chronologie der altchristl. Liturgie, Leipzig 1897, I 246—50; 718; Lukas der Arzt (Beiträge zur Einl. in N. T. 1, Leipzig 1906) S. 116 f; Die Apostelgeschichte (Beiträge 3, Leipzig 1908) S. 217—21; Neue Untersuchungen zur AG (Beiträge 4, Leipzig 1911) S. 63—81. Hieher gehört auch die Arbeit *Harnacks* gegen das Buch von *E. Norden*,

sichtlicher Weise dargestellt und beleuchtet **2)**. Jedenfalls brachten diese fünf Arbeiten *Harnacks* soviel des Neuen zur Bestätigung der überlieferten Wahrheit und an Angriffen, daß die AG-Forschung seither genug neue Probleme zu erörtern hatte.

Im Sinne der letzten Stellungnahme *Harnacks* haben sich entschieden *Fritz Barth* (Einleitung, Gütersloh 1908, S. 233) und *R. Grégory* (Einleitung in das N. T., Leipzig 1909, S. 775); als „die berechtigtste Hypothese" empfiehlt die Echtheit auch *P. Feine* (Einleitung 1913, S. 148), der freilich die Abfassung des Buches in die Zeit Domitians ansetzt (S. 152). Ähnlich spricht *H. Appel* (Einleitung in das N. T., Leipzig 1922 S. 173 f); vgl. diese Zeitschrift 47 (1923) 444 f.

Allein bekanntlich hat *Harnacks* Vorgehen auch in seiner Schule nicht überall Billigung gefunden. Hören wir als „Generalredner—contra" seinen damaligen Mitredakteur der Theologischen Literaturzeitung (33 [1908] 174), *Emil Schürer*.

Harnack hatte zur Erklärung des Pfingstwunders behauptet (AG S. 125), daß „Lk, der Schriftsteller und Stilist, sich hier die Freiheit genommen hat, das ihm natürlich nach Art und Erscheinungsform wohlbekannte ‚Zungenreden' großartig auszugestalten". Dazu bemerkt *Schürer*: „Ich möchte gleich hier ewas innehalte n da ich mir dieses Urteil nicht anzueignen vermag. Es ist eine zweifellose Tatsache, daß das Zungenreden in Wirklichkeit etwas ganz anderes war als ein Reden in fremden Sprachen, wie Lukas es darstellt. Wenn ihm also die Sache ‚nach Art und Erscheinungsform wohlbekannt' war, so hat er in grober Weise den Sachverhalt entstellt, nicht bloß ‚großartig ausgestaltet'. Ich vermag dies mit einem ernsten sittlichen Charakter des Autors nicht zu vereinigen, sehe vielmehr in Kap. 2 einen Beweis, daß der Verf. den Dingen der apostolischen Zeit schon sehr fern steht". — Hier ist es wohl zum Greifen klar, welchen Einfluß das „πρῶτον ψεῦδος" des Naturalismus, die Unmöglichkeit der Wunder, auf die Stellungnahme in der Echtheitsfrage nimmt.

Wir finden die Echtheit der AG in Abrede gestellt in den Einleitungswerken von *R. Knopf* (Gießen 1919[3]1923 S. 134; vgl. diese Zeitschrift 44 [1920] 293 f), *O. Stählin* (Die altchristliche griechische Literatur, München 1924, S. 1182) namentlich in dem diesem Buche

---

Agnostos Theos (Leipzig 1913): „Ist die Rede des Paulus in Athen ein ursprünglicher Bestandteil der AG?", Texte u. Unters. 39/1, 1913.

2) „Rückläufige Bewegung zur Tradition?" Theologie u. Glaube 16 (1924) 501—9.

allein gewidmeten Bande von *M. Goguel* **3)**. Von den Kommentaren sind im gleichen Sinne geleitet die Werke von *E. Preuschen* (unten 12) und *A. Loisy* (14).

II. Die Textfrage. Das zweite Problem, das uns seit drei Dezennien bezüglich der AG beschäftigt, betrifft ihren doppelten Text. Der Philologe *Friedrich Blaß* hatte bekanntermaßen seit 1894 beide Fassungen dem hl. Evangelisten zugeschrieben (Studien und Kritiken 67 [1894] 86—119, Acta Apostolorum, 1895. 1896). Nun hatte sich beinahe schon eine Art von öffentlicher Meinung gebildet, nach der diese Frage bereits im negativen Sinne entschieden galt; u. a. haben *A. Harnack* (Lukas d. Arzt 79) und namentlich *Hermann v. Soden* (I 12) sehr entschieden gegen eine doppelte Abfassung des Werkes durch den hl. Lukas Stellung genommen.

Umsomehr verdient es Beachtung, daß ein Forscher wie *Theod. Zahn* unentwegt an der — allerdings etwas veränderten — Theorie von *Blaß* festhält **4)**.

Zunächst hat er die übliche Bezeichnung abgeändert. Da nämlich der „Western Text" nach der genannten Auffassung die erste Niederschrift des heiligen Buches darstellt, die später der Reinschrift des kanonischen Textes Platz gemacht habe, so war das von *Blaß* eingeführte Siegel „β" in sich nicht einwandfrei. *Zahn* nennt nun den nichtkanonischen Text „*A*", dem er den kanonischen als „*B*" gegenüberstellt. Sodann läßt der Erlanger Forscher den nichtkanonischen *A*-Text an Theophilus gerichtet sein, den kanonischen aber erst darnach entstanden sein.

Zu dieser Frage ist von Bedeutung die Auffindung von *Ephräms* AG-Kommentar, der im übrigen leider nicht besonders viel Neues uns gebracht hat. Wie *A. Merk* **5)** in mühsamer Einzelforschung nachgewiesen hat, setzt der hl. Lehrer von Edessa durchweg den „westlichen Text" voraus. — Allein es spricht gerade der Umstand gegen *Blaß*, daß diese Fassung sich fast ausschließlich auf syrischem und lateinischem Boden findet (D ist

---

3) Introduction au Nouveau Testament: III. Le livre des Actes. Paris 1922, 12. 376 p. Vgl. die ablehnenden Besprechungen von *E. Jacquier*, Revue biblique 31 (1922) 443—9) und *F. Prat*, Recherches 13 (1923) 380 s. — **4)** Die Urausgaben der AG des Lukas, Forschungen zur Geschichte des neut. Kanons, Leipzig 1916. Vgl. seinen Kommentar, unten n. 13. — **5)** Der neuentdeckte Kommentar des hl. Ephräm zur Apostelgeschichte, in dieser Zeitschr. 48 (1924) 37—58; 226—60, besonders 228—46.

ja stark vom lateinischen Text beeinflußt; vgl. *H. J. Vogels*, Textkritik S. 47). Ebenso wie analoge Erscheinungen in den Evangelien weist dies hin auf *Tatian* oder eine mit ihm in Verbindung stehende Persönlichkeit, welche eine Menge alter Erinnerungen und Deutungen in Form von Glossen dem hl. Texte beifügte.

III. An Voruntersuchungen zur AG sind 3 größere Werke und 2 Aufsätze zu nennen. Der neue „Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch" **6)** bietet auf fast 200 enggedruckten Seiten, wie in dieser Zeitschrift 48 (1924) 439—43 gebührend betont wurde, gerade auch für das fünfte geschichtliche Buch des N. T. einen sehr reichen Stoff. Die ersten Teile der AG setzen eben durchaus den jüdischen Kulturkreis als Hintergrund voraus und auch in den letzten Kapiteln gibt es Punkte genug, die nicht aus der klassischen Literatur, sondern aus dem Judentum ihre Beleuchtung erhalten.

Namentlich ist aber für den Erklärer der AG jene Materialiensammlung edelster Art von größter Bedeutung, die uns *Alfred Wikenhauser* geschenkt hat **7)**. Das überall gut aufgenommene Werk geht nicht wie ein Kommentar in der literarischen Reihenfolge vor, sondern stellt in sachlichen Gruppen die verschiedenen Einzelheiten zusammen und bietet so fast mehr als ein Kommentar. Über Zweck und Komposition, über Quellen und literarischen Charakter wird eingehend, ja vielfach erschöpfend gehandelt. Gelegentlich der Paulusbriefe wird der Lebensgang, die Missionstätigkeit und das Charakterbild des Völkerapostels behandelt; freilich ist damit kein zusammenhängendes Lebensbild des Apostels gezeichnet. Endlich wird das Bild ergänzt durch eine Zusammenstellung alles dessen, was über das jüdische Volk, das römische Reich und die damalige Religions- und Kulturgeschichte in der AG erzählt oder doch angedeutet und vorausgesetzt wird.

Man lese zur Probe die Untersuchung über die Altarinschrift von Athen 17,23 (S. 369—390). Der Verf. neigt zu der namentlich von *Dölger* betonten Auffassung, nach der „jener Altar dem Mysterienkult sein Dasein verdankt, letzten Endes aber wohl auf die orientalische Gnosis zurückgeht" (S. 390).

Etwas zu weit geht der Verf. in der Beurteilung der Reden der AG; er läßt nach Analogie der antiken Profangeschichtsschreibung, für die er das Material S. 90—93 zusammenstellt, auch die Reden der AG irgendwie durch den hl. Verfasser inhaltlich beeinflußt sein.

---

6) *Strack-Billerbeck* II, München 1923, X 867 S. — **7)** Die AG und ihr Quellenwert. Neutest. Abhandlungen VIII/3—5, Münster 1921. XX u. 440 S. gr. 8°.

„Man sieht aber auch, daß Lk weniger das Individuelle des einzelnen Missionars, obgleich auch das nicht ganz fehlt, als vielmehr das Typische der urchristlichen Missionsrede gibt. Daß seine Reden darin der historischen Wirklichkeit in den Haupt- und Kernpunkten entsprechen — und nur auf diese kommt es an — kann nicht in Abrede gestellt werden" (S. 154). Allein es liegt doch rein geschichtlich betrachtet die Annahme viel näher, daß dem Evangelisten kurze Inhaltsangaben von Augenzeugen vorlagen und von ihm verwertet worden sind.

S. 225 f wird der Antiochenische Streitfall Gal 2,11—14 gleich nach dem Apostelkonzil angesetzt. Aus Gründen, die hier nicht vorgeführt werden können, ziehe ich es entschieden vor, dies Ereignis in den 18,23 erwähnten Aufenthalt zu verlegen. — Die übliche Auffassung von den „3 großen Missionsreisen" des Apostels scheint dem Verf. nicht völlig zu entsprechen (S. 53 u. ö.). Indessen wäre doch mangels einer bessern Disposition bei ihr zu bleiben. Sodann treten sie geographisch stark hervor: alle beginnen in Antiochien, die beiden ersten enden als Rundreisen daselbst. Sie sind geschieden durch Zwischenereignisse und verschiedene Reisegefährten. — Über die Einteilung vgl. unten S. 98. — S. 311 erwartet man beim Namen Gamaliel ein Wort über sein Dilemma, das den „Geschichtswert" der AG und namentlich ihrer Reden glänzend beleuchtet. Hier wäre zu verwerten gewesen *Chwolson*, Passahmahl[2] S. 96. 186. Wie sehr die Juden überhaupt fatalistisch dachten, ergibt sich aus ihren Ansichten über die Eheschließung, *Strack-Billerbeck* I 803. — Zum Charisma der Glossolalie (S. 175 f) vgl. *L. Fonck*, Lexicum biblicum 1,848—60.

Endlich gehört hieher der Schlußband des Werkes von *A. Meyer*, Die AG und die Anfänge des Christentums **8)**. Über dieses hat *H. Dieckmann* S. 507 eingehend berichtet und seinen durchaus rationalistischen Standpunkt namentlich bezüglich der beiden ersten Bände gekennzeichnet. Zur AG wäre einiges ergänzend beizufügen.

Die einheitliche Abfassung des ganzen Werkes durch Lk ist durchaus zweifelhaft (S. 25) ebenso wie dessen Herkunft aus Antiochien (S. 25). Nur die Stelle 28,10 spricht dafür, daß er ein Arzt war, „weil er ebensogut wie Paulus bei den Heilungen [in Malta] beteiligt war" (27). Bezeichnend ist sodann schon die Überschrift S. 209: „Petrus und der Entschluß zur Kirchengründung", die Annahme, der Apostel Johannes sei im Jahre 44 gestorben (S. 174-7, vgl. unten S. 97);

---

8) Ursprung und Anfänge des Christentums. I: Die Evangelien[4.5]. Stuttgart 1924. II: Die Entwicklung des Judentums und Jesus v. Nazareth, 1921. III: Die AG und die Anfänge des Christentums, 1923.

„der Herrenbruder Jakobus als erbliches Haupt der Kirche von Jerusalem" (S. 250). Paulus starb nach *M.* als Opfer der ersten Christenverfolgung im Jahre 64. Darum werden die vorausgehenden Ereignisse um ein Jahr später, als es üblich ist, datiert, z. B. der Prokuratorenwechsel wird ohne Beweis nicht ins Jahr 60, sondern ins Jahr 61 verlegt (S. 53 „wir dürfen es daher als geschichtlich sicher betrachten, daß Felix im Jahre 61 abgerufen wurde").

Von größeren Abhandlungen über die AG beanspruchen zwei ein besonderes Interesse. *Julius Wellhausen* veröffentlichte eine Ergänzung seiner bekannten Arbeiten über die Evangelien **9)**. Diese Arbeit entspricht ganz dem Geiste des Altmeisters der Quellenscheidung, der findig war im Entdecken von Schwierigkeiten und Schaffen neuer Probleme, ohne in der Lösung vom Glück begünstigt zu sein.

Sodann sei verwiesen auf ein eingehendes Referat, das *Ferdinand Prat*, der Verf. der „Théologie de S. Paul", veröffentlichte **10)**. Beschränkt es sich auch auf die Kommentare von *A. Loisy* (14) und *Th. Zahn* (13), die Arbeit von *Wikenhausen* (8) und die Einleitung von *M. Goguel* (3), so bietet es doch genug feine Beobachtungen, die dem Erklärer dienlich sind.

IV. An Kommentaren besaßen wir Katholiken in der Vorkriegszeit eine schöne Anzahl verdienstvoller Arbeiten.

Hieher gehört das lateinische Werk von *J. Knabenbauer* (Cursus Scripturae Sacrae, N. T. V, Parisiis 1899) und die drei größeren deutschen Erklärungen von *J. Felten* (Freiburg 1892); *J. Belser* (Wien 1905; vgl. diese Zeitschrift 32 [1908] 132) und *A. Steinmann* (Berlin-Bonn 1912 f ²1916; vgl. daselbst S. VI). Gleichfalls lagen drei gute Werke vor, die für weitere Kreise bestimmt waren. An *J. Maders* Erklärung der Evangelien und AG (Die hl. 4 Evangelien und die AG, Einsiedeln 1911) konnte in dieser Zeitschrift 38 (1914) 351 das reiche Material der Anmerkungen, nicht aber die Übersetzung gelobt werden. Volles Lob verdient das trotz des Fehlens des wissenschaftlichen Beiwerkes vollständige Werk von *E. Dentler* (Mergentheim 1912, vgl. diese Zeitschrift 36 [1912] 637 f); vielen Nutzen kann stiften die paraphrasenartige Umschreibung des hl. Textes in dem jetzt die Gesamtbibel umfassenden Miniaturkommentar von *C. Dimmler* (AG und Geheime Offenbarung, M.-Gladbach 1914).

---

9) *J. Wellhausen*, Kritische Analyse der AG, Abhandlungen der Göttinger Ges. der Wissenschaften, Philologisch-philos. Klasse, N. F. 15,2. 1914. — **10)** Travaux récents sur les Actes des Apôtres, Recherches de Science religieuse 13 (1923) 366—81.

All diesen verdienstvollen Werken wären zeitgemäß verbesserte Neuauflagen zu wünschen. — Eine solche war glücklicherweise beschieden einem seit Jahrzehnten weitverbreiteten belgischen Werke.

Der hochverdiente Professor von Brügge, *J.-A. Van Steenkiste* hatte 23 Bücher des N. T. in dem später „Commentarii Brugenses" genannten Sammelwerke erklärt (es fehlen zu einem vollen Kommentar nur die 3 Evangelien Mc Lc Jo und die Apc). Sein Kommentar der AG hatte in *A. Camerlynck* eine Bearbeitung gefunden, die leider nicht völlig gelobt werden konnte (vgl. diese Zeitschrift 34 [1910] 465—7). Diese erhielt nun eine zeitgemäße Neubearbeitung unter Beihilfe durch seinen Nachfolger in dem seit Jahrzehnten durch rege literarische Tätigkeit berühmten Seminar von Brügge, *A. Vander Heeren* **11**). In ihr ist zunächst die im Psalmenkommentar des Verf. mit vielem Erfolg eingeführte Neuerung angewendet, dem Vulgatatext eine durch Einschiebungen erweiterte Paraphrase gegenüberzustellen. Die neueste Literatur ist reichlich benützt und besonnen verwertet. So ist der Umfang bedeutend gewachsen und das gut ausgestattete, recht billige Werk kann gegenwärtig als der ausführlichste katholische Kommentar über unser heiliges Buch angesehen werden.

Einzelne Verbesserungen wären anzubringen in den übersichtlichen Tabellen im Eingang, in denen veraltete Ansichten als noch in Frage kommend mitgeführt werden (S. 84: „Felix wird im Jahre 54 abgesetzt"; S. 93: für den Tod des Herrn kommt der 18. März 29 ebensowenig in Betracht wie der 8. April 35). S. 96 lies statt „Lydia sanata": Lydia conversa, puella sanata". — S. 108 zum Sabbatweg vgl. *Strack-Billerbeck* II 590: wo er auf 880 m berechnet wird. Die unglückliche Wendung: „Lucam . . saepe uti et abuti vocabulo κἄς" wird durch die zuvor verwendete Formel: „hyperbolice dicitur" erklärt. — 110: Die 1,16 gemeinte eine Bibelstelle (ἡ γραφή) ist nicht in V. 20 b, sondern 20 a geboten, da sie als bereits erfüllt hingestellt ist „ἔδει πληρωθῆναι τὴν γραφήν". Zu Ps 108 (109),8 wäre *Zorells* bekannte Erklärung zu bevorzugen. S. 111: werden die Worte 1,18 „πρηνὴς γενόμενος" mit *Harnack* (TheolLZeit 37 [1912] 235—7) übersetzt: „von einer entzündlichen Schwellung befallen"; ob diese Bedeutung vorzuziehen ist, sei dahingestellt. — S. 135: Das „Susan"-Tor kommt schon deswegen nicht in Frage für das „schöne Tor", weil nirgendwo von einer besondern Schönheit desselben berichtet

11) Commentarius in Actus Ap. Ed. 7, emendata et aucta opera *A. Camerlynck* et *A. Vander Heeren*. Brugis 1923, Beyaert 422 p. gr. 8°. Fr 27.—.

wird und weil es ins Kedrontal führte; somit bot es für einen Bettler keinen günstigen Standpunkt. Sowohl *Josephus* (B 5,5,2 f) als auch die Mischna (Middoth 1,4) weisen uns auf das vom westlichen obern Tore verschiedene Korinthische- oder Nikanor-Tor, durch das man von Osten den Frauenvorhof betrat (*E. Schürer*, Zeitschrift f. neut. Wiss. 7 [1906] 51—68; *Strack-Billerbeck* II 620—4). — S. 183 erschreckt die Unform „Jehovah" den Leser. — S. 265: die Angabe „anno 42 Agrippa fit rex" ist S. 75 richtig gestellt. — S. 288: „vix non certo" soll der Apk 2,1—7 gerügte Engel von Ephesus Timotheus gewesen sein. Aber steht es denn fest, daß dem kränklichen Timotheus (1 Tim 5,23) noch 30 Lebensjahre beschieden gewesen sind? — 21,21 wird dem Völkerapostel seitens der Judaisten der Vorwurf gemacht, er empfehle den Judenchristen in der Diaspora, ihre Kinder nicht zu beschneiden; Gal 5,3 legt es wohl nahe, daß dies auf Wahrheit beruht habe und Paulus wirklich von der Beschneidung abriet.

Die protestantische Exegese besaß früher namentlich die gläubigen Erklärungen von *C. F. Nösgen* (1892) und *O. Zöckler* (Kurzgef. Kommentar² 1894) und die liberalen Kommentare von *H. Wendt* (Kritisch-exeg. Kommentar IV⁹, Göttingen 1913), *H. Holtzmann* (Handkommentar I/2 Tübingen ³1901) und *R. Knopf* (Die Schriften des N. T. ¹1906, ³1918).

Seit *Harnacks* Untersuchungen erschienen zwei größere Kommentare: 1912 wurde die von *H. Lietzmann* begründete Sammlung „Handbuch zum N. T." bereichert durch den AG-Kommentar des 1920 verstorbenen *Erwin Preuschen* **12)**; 1919 und 1921 erschien in zwei Hälften *Th. Zahns* Erklärung **13)**. Beide Werke entsprechen genau der Eigenart der betreffenden Sammlungen. *Preuschen* geht mit philologischer Akribie vor und sucht namentlich nach Parallelen aus den verschiedenen Kulturkreisen; durch diese reiche Auslese ist sein Werk jedem Erklärer sehr dienlich. Betreff der Bewertung des Inhalts aber steht der Kommentar völlig links; namentlich redet er der mythischen Auffassung der Wunderberichte das Wort.

So hören wir über Christi Himmelfahrt: „Offenbar sind zwei Erzählungen, von denen die eine einen Abschiedsgottesdienst, die andere die Entrückung auf dem Ölberg schilderte, zusammengeschweißt. Die Wolke ist unentbehrliches Requisit bei Entrückungen". — Beach-

12) Handbuch zum N. T. IV/1: Die Apostelgeschichte von *Erwin Preuschen*, Tübingen 1912, X 160. — **13)** Die AG des Lukas, ausgelegt von *Th. Zahn* (Kommentar zum N. T. V). Erste Hälfte 1919, zweite Hälfte 1921. 884 S.

tenswert ist die Stellungnahme zum Pfingstwunder: 2,4 ist „ein Reden in fremden Sprachen" erzählt; „so verstand schon die alte Kirche die Erzählung, der keine rationalistische Deutung zurecht hilft". Dann wird aber beigefügt: „Mit dem von Paulus geschilderten Zungenreden hat die Erscheinung nichts gemein. Die einzelnen Züge sind der jüdischen Haggada über die Gesetzgebung entlehnt". Zur Heilung am „schönen Tore" wird verwiesen auf Is 35,6, wo „die Lahmenheilung unter den Wundern der messianischen Zeit aufgeführt wird", und auf Joma 38a, wo berichtet wird, ein Flügel dieses Tores habe auf der Fahrt von Ägypten nach Palästina Wunderbares mitgemacht; es „gab daher für die hier erzählte Wundergeschichte einen passenden Hintergrund ab" (S. 18). — Zum „heilenden Schatten des Apostelfürsten" (5,15) fehlen Parallelen nicht. — Dem Versuche, „die Bekehrung des Saul psychologisch zu deuten", ist „mit den Mitteln historischer Untersuchung nicht beizukommen"; aber da kommt dem Kritiker der Umstand zu Hilfe, daß „die Züge der Erzählung sich mit dem bei solchen Visionen üblichen mythologischen Apparat decken" (S. 55). — Leicht erledigen sich ihm zwei andere Wunder: zunächst 20,9—10: „Das Verhalten des Paulus braucht trotz der Ähnlichkeit mit 3 Reg 17,17 nicht als Totenerweckung aufgefaßt zu werden. Jedenfalls wird von dem Wunder kein Aufhebens gemacht, nachdem Paulus festgestellt hat, daß der Atem noch geht, sondern die Gemeinde begibt sich zum Mahl". Damit ist die Frage ebenso rasch erledigt wie bei 28,4: „Daß die Schlange von den maltesischen Bauern für giftig angesehen wurde, beweist nicht, daß sie es war, sowenig die harmlose Ringelnatter, die sich gereizt auch im Arme festbeißt, deswegen giftig ist, weil sie bei dem Landvolk allgemein dafür gilt. Ebensowenig ist zu bestreiten, daß der Verf. den Vorgang nicht weniger für ein Wunder ansah als die Zuschauer". Endlich kommt ein Bericht eines neueren Reisenden, nach dem es auf Malta überhaupt keine giftigen Schlangen gibt.

Umso mehr gefällt die Darstellung des Führers der gläubigen Protestanten durch das unentwegte Bekenntnis zur übernatürlichen Auffassung des ganzen Inhaltes der AG, namentlich auch der Wunderberichte. Die beständige Benützung der Tradition und das reiche philologische Material machen diese Arbeit des greisen Gelehrten dem Forscher ebenso unentbehrlich wie seine früheren Werke

Störend wirkt wie in anderen Werken *Zahn's*, daß nebensächliche Fragen allzu breit erörtert werden (S. 16—18 der τρῖτος λόγος, den Lk noch schreiben wollte, da er 1,1 nicht πρότερος, sondern πρῶτος schrieb). In diesem Buch wirkt dazu die ständige Bevorzugung des „westlichen" Textes verwirrend, z. B. S. 414 „wir haben 13,8 zu

wählen zwischen Ἐλύμας und Ἕτοιμος" als Name des Magiers, trotzdem der semitische Name „der Weise" im kanonischen Texte schon als solcher eine Gewähr der Echtheit für sich hat.

Wenn man die Angabe von D und anderer „westlicher" Zeugen zu 19,9, Paulus habe in Ephesus täglich „von der fünften bis zur zehnten Stunde" im Hörsaal des Tyrannus gelehrt, für geschichtlich hält (S. 677), so möge man doch einmal versuchen, die spätere römische Stundenzählung vorauszusetzen. Jedenfalls würde es besser passen, diese Predigt in die Abendstunden (5 Uhr — 10 Uhr abends) anzusetzen als von 11 bis 4 Uhr mittags; Paulus hätte, als sein Tagwerk am Webstuhl beendet war, die Abendstunden den um diese Zeit freien unteren Volksschichten in dem abends leerstehenden Hörsaal geopfert. — In der Galaterfrage hat *Zahn* die Stellung beibehalten, die er im Kommentar zu diesem Briefe (S. 9—20) im Gegensatz zur Einleitung (I³ 123—36) eingenommen hat: rein südgalatische Adresse, aber Abfassung nach dem Konzil, also auf der zweiten Reise, wohl in Korinth (49²—6). Von den geplanten 8 Exkursen, die das Werk hätten beschließen sollen, sind nur 2 aufgenommen worden: über „die außerbiblischen Zeugnisse für AG 17,22—32" und über „die Zeitrechnung der AG". Dem erneuten Bekenntnis zum 7. April 30 = Freitag den 15. Nisan kann der Rez. nicht beistimmen. Durch die Claudiusinschrift von Delphi sieht sich *Z.* veranlaßt, seine Zeittafel (Einleitung II³ 653—6 zu verbessern: „alle Ereignisse von der ersten Kollektenreise bis zum Ende des ersten Aufenthaltes in Korinth sind um ein Jahr früher anzusetzen" (S. 868). Das ergibt „November 51" für den Beginn der Predigt in Korinth. — Die allzu genaue Datierung dürfte wohl fraglich bleiben. Meines Erachtens wird man sich, solange uns nicht neuere Funde zuhilfe kommen, damit begnügen müssen, die Ankunft des Apostels in Korinth in die Jahre 50 oder 51 anzusetzen. — Zum zweiten profangeschichtlich bestimmbaren Datum äußert sich *Zahn:* „Der Übergang der Prokuratur Palästinas von Felix auf Festus ist zwar mit großer Wahrscheinlichkeit, aber doch noch nicht mit der wünschenswerten Sicherheit auf dem Sommer 60 anzusetzen". Insbesondere äußert er seine Bedenken gegen die astronomische Methode der Bestimmung dieses denkwürdigen Jahres, welche jüngst *O. Gerhardt* (Neue kirchl. Zeitschr. 33 [1922] 89—114) und *F. Kugler* (Von Moses bis Paulus S. 422—58) versucht haben.

Hier sei noch ein Wort beigefügt zum Kommentar von *A. Loisy* **14)**. Das Urteil *Prats* lautet völlig ablehnend: das Werk des ehemaligen katholischen Theologieprofessors ist voll von subjektiven Willkürlichkeiten.

---

14) *A. Loisy*, Les Actes des Apôtres, Paris 1920, 963 p. 8°.

Die ganze Chronologie stützt sich auf den angeblich frühen Tod des Apostels Johannes, der durch Herodes Agrippa das Martyrium erlitten haben soll; er starb demnach vor 44; somit soll, da Gal 2,9 die Teilnahme dieses Apostels bei einer Zusammenkunft in Jerusalem = AG 15 bezeugt ist, diese spätestens im Jahre 44 erfolgt sein. Darum erklärt *Loisy* die ganze erste Missionsreise des Apostels Paulus für ungeschichtlich. Auch leugnet er seine Teilnahme am Martyrium des Stephanus u. a.

V. Zu guter Letzt möge der Wunsch ausgesprochen werden, daß in bezug auf die Einteilung der AG ein Wandel in der üblichen Auffassung sich endlich durchsetzen möge. Die protestantische Erklärung hat uns mit einer durchaus unpassenden Einteilung beschert: der „Petrushälfte" (1—12) soll die „Paulushälfte" (13—28) folgen. Gegen diese Zweiteilung spricht in entscheidender Weise der Umstand, daß sowohl in der angeblichen Petrushälfte viel von Paulus gehandelt wird (7,58—8,3; 9,1—30; 11,25—30; 12,25) als auch in der Folge von Petrus (15,6—14). Eine derartige Zweiteilung läßt sich somit nicht streng durchführen „wegen des vielfachen Ineinandergreifens der beiden Teile in der Mitte" (*Wikenhauser* 53). Allein bereits 1609 hat *J. Lorinus* gefunden, daß im Buche selbst 1,8 mit dem Leitsatz die Einteilung angegeben ist (In Actus Ap. Commentaria, Coloniae Apr. 1609, p. 3). Wenn der Heiland in seinem letzten Worte vor der Himmelfahrt den Aposteln in Aussicht stellt, daß sie von der Kraft des Hl. Geistes erfüllt für ihn Zeugen sein werden „in Jerusalem und in ganz Judäa und Samaria und bis an die Grenzen der Erde" (1,8), so weist er selbst auf ein dreifaches Wirkungsfeld, auf dem die Zeugentätigkeit der Apostel in stets fortschreitender Entwickelung sich abspielen sollte. Das Buch selbst schildert dann die treue und gottgesegnete Ausführung dieses Befehles. Hier heben sich die Teile 1,4—8,3 und 13—28 klar hervor: die Kirche bei den Juden; die Kirche bei den Heiden. Eine Schwierigkeit besteht hinsichtlich des Mittelstückes 8,4—12,25. Gewiß darf man diesen 5 Kapiteln nicht den Titel geben: „Die Kirche bei den Samaritern", der doch nur dem ersten Teile des ersten von ihnen zukommt (8,4—25). Auch *Cornely* und *Hilber* (Einleitung³ 158) befriedigen nicht, wenn sie sich mit einer Zweiteilung begnügen und bereits 10,1 „die Kirche bei den Heiden" sein lassen. Das richtige hat *M. Hetzenauer* getroffen, der in seinen verschiedenen Textausgaben den Titel gewählt hat: „Ecclesia transiens ad gentes" — der Übergang der Kirche zu den Heiden. Die Untertitel hätten im Anschluß an *Hetzenauer* zu lauten: 1) Die Bekehrung von Halbjuden (die Samariter 8,4—25 und der Proselyt aus Äthiopien

8,25—40); 2) der Heidenapostel 9,1—30; 3) Petrus beginnt seine Missionsreisen 9,31—43; 4) die erste Familie aus der Heidenwelt 10,1—11,18; 5) die erste Heidenkirche (Antiochien) 11,19—30; 6) Petrus wird aus dem Judenland vertrieben und geht in die Heidenmission 12. (Vgl. diese Zeitschrift 32 [1908] 134).

Es ist auffallend, mit welcher Zähigkeit die Einteilung in „Petrushälfte und Paulushälfte" sich auch bei den katholischen Autoren festhält. Vgl. *J. Mader* (S. XXVIII), *A. Steinmann* (AG S. 15. 93), *E. Dentler* (S. LXVI), *J. Sickenberger* (Einleitung[2] 90). Ähnlich ist die Dreiteilung bei *Belser* (Einleitung[2] 183, AG VII. VIII) und *K. Rösch* (1—12; 12—21,16; 21,17—28), deren wesentliches Element wir gleich mit *Zahns* Einteilung kennen lernen werden. *Hetzenauers* Einteilung ist angenommen von *Vander Heeren*. Von ihr unterscheidet sich nur wenig jene, die *Th. Zahn* seinem Werke zugrunde legt: „1) Geschichte der Mutterkirche 1,1—8,3; 2) Vorspiele und Anfänge der Heidenmission 8,4—12,25; 3) Paulus als Heidenmissionär 13,1—21,26; 4) Paulus in römischer Gefangenschaft 21,27—28,31". S. IV 395. 714. Indes läßt sich diese Zweiteilung der letzten Periode kaum als nötig erweisen.

Wikenhauser hat mit der ihm eigenen Gründlichkeit S. 51—55 auch eine großzügige Dreiteilung des Werkes vorgelegt, bei der jeder Teil in zwei Unterabteilungen zerfällt. Kapitel 1 wird als „Einleitung und Überleitung" abgesondert.

1) Die Kirche in der judenchristlichen Periode; Jerusalem als Zentrum der Entwicklung (2,1—9,31); a) die Urgemeinde 2,1—8,3; b) „Die jüdisch-palästinische Mission als Vorstufe der Heidenmission" (8,4—9,31).

2) Grundlegung und Befestigung der Heidenmission. Antiochia als Zentrum der Entwicklung (9,32—15, 35); a) Anfänge der Heidenmission (9,32—12,25); b) Befestigung der Heidenmission (praktisch und theoretisch) (13,1—15,35).

3) Die Heidenmission und der Heidenmissionar. Paulus Mittelpunkt und Träger der Handlung (15,36—28—31); a) Paulus auf dem Höhepunkt seiner Missionstätigkeit (15,36—19,40); b) Paulus als Opfer seiner Missionstätigkeit. Sein Zeugnis für Christus als Gefangener (20,1—28,31).

Jedem Leser wird hier der großartige Aufbau des zweiten Lukasbuches klar vor Augen treten. Namentlich die Unterabteilungen haben etwas Bestechendes an sich. *M. Meinertz* hat diese Einteilung im wesentlichen angenommen (Einleitung[3] 306—8). Indes sprechen doch ernste Bedenken gegen diesen Vorschlag.

a) Die Einteilung *Hetzenauers* empfiehlt sich durch die größere Einfachheit, in der sie sich dem Gedächtnis besser einprägt.

b) Die einzelnen Teile sind nicht, wie in der Meinung *Hetzenauers*, scharf geschieden. Man vermißt z. B. 9,32—43. Auch sieht man nicht ein, warum der letzte Unterteil schon 20,1 und nicht mit der Gefangennahme des Apostels beginnt.

c) Endlich wirkt auch störend die verschiedene Orientierung. Die ersten zwei Teile sind geographisch bestimmt: Jerusalem: Antiochien, der dritte durch die Person des Apostels — der Verf. lehnt es mit Recht ab, hier Rom als Leitmotiv anzusehen.

Es wäre manches zu erwähnen an volkstümlicher Darstellung der AG (z. B. *O. Cohausz*, Bilder aus der Urkirche, vgl. diese Zeitschrift 45 [1921] 452 f) und Einzeluntersuchungen. Allein das Gesagte dürfte genügen zum Nachweise, wie viel es in diesem ansprechenden Buche nicht nur zu lesen und zu lernen, sondern auch zu forschen gibt.

Innsbruck. Urban Holzmeister S. J.

B. Rezensionen und kürzere Anzeigen

Die Sinneserkenntnis. Von Dr. *Josef Schwertschlager*, Hochschulprofessor. VI u. 300 S. München-Kempten, Fr. Pustet und J. Kösel, 1924. Geb. M 7.20.

Erst vor kurzem hat *Schwertschlager* die zwei stattlichen Bände Naturphilosophie herausgegeben, die ohne Zweifel als eine hervorragende Leistung auf dem Gebiete der christlichen Philosophie zu werten sind und als solche auch fast allgemein anerkannt wurden (vgl. diese Zeitschrift 45 [1921] 579—82). Das vorliegende Werk ist daher eine ebenso überraschende als willkommene Gabe.

Nach einer Einleitung über das Bewußtsein handelt der erste Hauptteil über die Sinneserkenntnis im allgemeinen; es wird dabei ihre subjektive Seite, insofern sie Veränderung des erkennenden Subjekts darstellt, berücksichtigt und ebenso ihr objektiver Inhalt gewürdigt, insofern dieser eine Außenweltsrealität repräsentiert. Im folgenden Abschnitt wird dann der ganze sinnliche Erkenntnisprozeß analysiert, angefangen vom physikalisch-chemischen Reiz bis zur vollendeten Wahrnehmung.

Im zweiten Hauptteile werden die allgemeinen Ausführungen des ersten an den einzelnen Sinnen spezialisiert und illustriert.

Das Schwergewicht der ganzen Arbeit liegt, wie *Schw.* selbst andeutet, im ersten Teil. Insbesondere sei auf das interessante 3. Kapitel des Abschnittes III hingewiesen, die Untersuchung über das Wesen der Wahrnehmung.

Besonders hier zeigen sich, wie übrigens noch an vielen Orten im Werke, die Vorzüge des Verfassers: Musterhafte Gliederung des Stoffes, fortwährende Fühlungnahme mit der naturwissenschaftlichen experimentellen Erfahrung, konsequentes Herausarbeiten und Herausschälen des Wesentlichen, das in einen prägnanten, auch äußerlich durch Sperrdruck hervorgehobenen Satz zusammengefaßt wird.

Je nach den persönlichen Ansichten über die Sinneserkenntnis wird man natürlich die Ausführungen *Schw.s* verschieden beurteilen. Der Rezensent stimmt der Widerlegung von *Gredt*, *Ostler* etc. vollständig bei, kann sich aber eines leisen Zweifels nicht erwehren, ob die Lösung *Schw.s* in der dunklen Frage nach dem Wesen der Wahrnehmung allen obwaltenden Schwierigkeiten gerecht werde. Das Wesentliche der Wahrnehmung liegt nach *Schw.* in dem Bewußtwerden einer konkreten und momentanen Wechselbeziehung mit einem fremden Gegenstand (vgl. S. 113), also vor allem im Setzen eines Objektes als Ursache der Empfindung (vgl. S. 118). Trotz der guten Begründung drängt sich wohl immer wieder die Frage auf, ob dies durch reine Sinnestätigkeit allein geleistet werden kann, eine Schwierigkeit, die *Schw.* selbst am besten herausfühlt und auch S. 119 andeutet. Rezensent möchte daher der Ansicht *Geysers* und *Lindworskys*, die bekanntlich intellektuelle Elemente heranzieht, eine wenigstens gleiche Berechtigung gewahrt wissen, mit anderen Worten, die Lösung des Problems scheint noch nicht spruchreif.

Anerkennung verdient nach der Meinung des Rezensenten das entschiedene Eintreten *Schw.s* für den kritischen Realismus, der von Jahr zu Jahr auch unter den katholischen Gelehrten immer mehr Anhänger gewinnt. Diese Erkenntnistheorie scheint tatsächlich berufen zu sein, einen sicheren Ausweg aus jenen Schwierigkeiten zu bieten, in welche die neuere naturwissenschaftliche Forschung die ältere naiv-realistische Theorie gebracht hat, wenngleich auch in der neueren Ansicht Schwierigkeiten nicht fehlen.

So bietet das Werk eine vorzügliche systematische Zusammenfassung der Fragen über die neueste Sinnesforschung, entwickelt in mustergültiger Weise die hier verborgenen zum Teil uralten Probleme und gibt nicht zuletzt selbst bemerkenswerte originelle Beiträge zur Lösung, welche die vollste Aufmerksamkeit des Erkenntnistheoretikers erheischen.

Innsbruck. Alois Gatterer S. J.

Tractatus de Deo elevante. De Peccato originali. De Novissimis (Cursus theolog. Oniensis). Auctore *Blasio Beraza S. J.* Bilbao, El Mensajer del Corazón de Jesús, 1924. XXIV u. 701 S. 8°.

Der Cursus theologicus Oniensis von P. *Bl. Beraza*, dessen beide ersten Bände über die Gnade und Gott als Schöpfer in d. Ztschr. (1917, S. 340 ff und 1921, S. 553 ff) eine sehr anerkennende Besprechung gefunden haben, ist jetzt durch einen neuen stattlichen Band bereichert worden. In ihm behandelt der Verf. die Erhebung des Menschengeschlechtes zur übernatürlichen Ordnung, die übernatürliche Ausstattung unserer Stammeltern, ihren Sündenfall, die Erbsünde und endlich die letzten Dinge sowohl der einzelnen Menschen als auch der ganzen Welt. Die hohen Vorzüge, welche an den früheren Bänden hervorgehoben wurden, eignen nicht minder dem jetzigen Werke: ungewöhnliche Reichhaltigkeit des Inhaltes, klare, lichtvolle Darstellung in edler Sprache, Gründlichkeit der Beweisführung und reichliche Literaturbenützung.

Freilich hätte in letzter Beziehung manchmal etwas mehr geschehen können. So vermißt man z. B. in der Eschatologie die Erwähnung der Theorie *Schells* über die Verstocktheit der Verdammten, die bedingte ewige Dauer der Höllenstrafe, den Tod als Natursakrament und den medizinellen Charakter des Fegfeuers. Ebenso hätte die in letzter Zeit besonders in Frankreich und Belgien lebhaft erörterte Frage, ob die iustitia originalis die heiligmachende Gnade als Wesensbestandteil einschließe, eine eingehendere Behandlung verdient. Mit großer Ausführlichkeit und lichtvoller Klarheit behandelt *B.* die Begriffsbestimmung des Übernatürlichen, seine Möglichkeit und Wirklichkeit. Hier verbreitet er sich des längeren über die zwischen den Thomisten einerseits und den Skotisten und Molinisten andrerseits bestehende Streitfrage, ob bei der unmittelbaren Anschauung Gottes ein verbum mentis gebildet werde und beantwortet sie in bejahendem Sinne.

In diesem Abschnitte behandelt er auch die so schwierige und dunkle Lehre des hl. *Thomas* über das natürliche Verlangen nach der beseligenden Anschauung Gottes, das nicht vergeblich sein kann. Die Lösung, welche neuestens *G. de Broglie* in Rech. de Science religieuse 14 (1924) 193—246 gegeben hat, konnte natürlich von ihm nicht mehr berücksichtigt werden. Der Verf. vertritt die Ansicht, *Thomas* lehre keinen appetitus innatus, sondern nur einen appetitus elicitus, conditionatus et inefficax und führt hiefür mehrere gute Gründe an (97 f). Gleichwohl kann ich mich des Eindruckes nicht erwehren, daß *Th.* mehr sagen wollte. Er beweist z. B. aus der Vernunft, daß der Mensch nicht bloß Gott

schauen möchte, wenn es möglich wäre, sondern daß er ein natürliches Verlangen nach dieser Anschauung hat, das „non quietatur, donec perveniat ad primam causam“ (in Matth. c. 5). Er redet von einer Unmöglichkeit, „quod aliquis perfectam beatitudinem consequatur nisi in visione divinae essentiae“, und daß infolgedessen „auferre possibilitatem visionis divinae essentiae ab hominibus est auferre ipsam beatitudinem“ (in Jo. c. 1 lect. 11). Anderswo sagt er, daß die Seele, wenn sie nicht zur Anschauung Gottes gelangen könnte, ihre Seligkeit nicht in Gott hätte, sondern außer Gott (1 q. 12 a. 1; 1 Cor. c. 13 lect. 4). Endlich schließt er daraus, daß die Seele unmittelbar von Gott erschaffen ist, daß sie auch ihre Seligkeit nur in dem unmittelbaren Schauen Gottes finden könne (Quodl. 10 a. 17; 1 q. 12 a. 1; 4 d. 49 q. 2 a. 1). An diesen und ähnlichen Stellen (z. B. Comp. theol. 104) scheint *Thomas* aus philosophischen Gründen nicht bloß die Möglichkeit der visio beatifica, sondern auch die Unmöglichkeit einer anderen Art von Seligkeit erschließen zu wollen. M. E. bedürfte die Lehre des Aquinaten über diesen Punkt von eminenter Bedeutung einer eingehenden kritischen Untersuchung.

In der Frage über das voluntarium der Erbsünde lehnt *B.* die neuestens von thomistischer Seite und auch von *Billot* vertretene Ansicht ab, daß Adam nur als physisches Haupt und Stammvater des Menschengeschlechtes, nicht aber als dessen caput morale et iuridicum das göttliche Gebot übertreten und die ursprüngliche Heiligkeit verloren habe. Die dagegen angeführten Gründe scheinen mir durchschlagend zu sein.

Weniger gefällt mir die Ansicht des Verf.s, daß die privatio gratiae oder die Vorenthaltung der Gnade vonseiten Gottes eine eigentliche Strafe der Erbsünde sei. M. E. ist sie vielmehr deren unbedingte Voraussetzung. Gott sieht nicht in signo rationis priore in dem von Adam abstammenden Menschenkinde die Erbsünde und entzieht derentwegen seine Gnade. Solange wir vom Willensbeschluß Gottes, die Gnade nicht zu gewähren, absehen, ist nur das debitum habendi peccatum, nicht aber die Erbsünde selbst vorhanden. Erst dadurch, daß Gott diesem debitum entsprechend die Gnade verweigert, ist die Erbsünde als solche vollendet.

Möge es dem Verf. gegönnt sein, den herrlichen Cursus theologicus Oniensis zu Ende zu führen und die folgenden Bände auf der Höhe der bisher erschienenen zu halten.

Innsbruck. Johann Stufler S. J.

Mystica Isagoge, hoc est Brevis totius Mysticae Theologiae Synopsis. Prima pars Tomi primi Cursus Theologiae Mystico-scholasticae, auctore *P. Fr. Joseph a Spiritu S.*, Carmel. Excalc., Editio 6. ad antiquas editiones, collatis auctoritatibus, a *P. Fr. Anastasio a S. Paulo* eiusdem Ordinis accuratissime exacta. Brugis, Carolus Bayaert, 1924. 4°. 136 p.

An die beiden großen Leuchten der Mystik, die hl. *Theresia* und *Johannes vom Kreuz*, hat sich im Karmeliterorden eine ganze Schule bedeutender mystischer Schriftsteller angeschlossen, deren Namen noch heute in hohen Ehren stehen: *Johannes a Jesu Maria* († 1615), *Hieronymus a Matre Dei* († 1614), *Thomas a Jesu* († 1627), *Philippus a SS. Trinitate* († 1671), *Antonius a Spiritu S.* († 1677), *Josephus a Spiritu S.* († 1736) sind die hervorragendsten von ihnen. Besonders *Philippus a SS. Trinitate* und *Antonius a Spiritu Sancto* sind durch Neuherausgabe ihrer Werke (Summa theologiae mysticae, Bruxellis 1874, bezw. Directorium mysticum, Parisiis 1904) auch unserer Zeit bekannter geworden. Nun gehen ihre Mitbrüder daran, auch andere Werke, die bisher nur mühsam in alten Bibliotheken zugänglich waren und ganz selten geworden sind, in der „Bibliotheca Carmelitana" uns neu zu schenken. Besondere Beachtung verdient der sechsbändige „Cursus theologiae mystico-scholasticae" des *Josephus a Spiritu S.*, in dem er die ganze Tradition der Karmelitenschule des 17. Jahrh. in einem großen Werk gesammelt hat. Bisher sind von ihm die Einleitung (Mystica Isagoge) und der erste Band erschienen.

Josephs Geburtsjahr ist nicht bekannt. Im Jahre 1683 legte er in Cordova die Gelübde ab; er war neun Jahre Professor der Theologie und Philosophie, aber meistens in der Verwaltung tätig als Rektor, Provinzial, Definitor und schließlich als General der spanischen Kongregation. Er starb im Jahre 1736, nicht wie man bisher annahm, 1739.

Der Umstand, daß *Joseph* als höherer Oberer viel unterwegs sein mußte, hat seinem Herausgeber die Arbeit nicht wenig erschwert. Denn in den verschiedenen Häusern, in denen er weilte, fand er nicht immer die gleichen Ausgaben der Werke vor, die er benutzen wollte. Das mußte natürlich die Verifikation der Zitate komplizieren. Am häufigsten werden von ihm angeführt: *Ps-Dionysius*, *Thomas*, *Theresia* und *Johannes vom Kreuz*. Ist auch die Sprache oft gekünstelt, zumal durch den Gebrauch entlegener Worte, und der Aufbau etwas zu schematisch dem der philosophischen Logik nachgebildet, der Inhalt ist äußerst gründlich und klar. Heute, wo wir auch die Mystik wissenschaftlich erfassen wollen und darum von der geschichtlichen Seite her

eingehendes Einzelstudium not tut, ist schon diese Einführung des gelehrten Karmeliten gerade ihrer deutlich hervortretenden Begriffe wegen wertvoll. Sie ist zugleich ein Kompendium des großen sechsbändigen Werkes, eine Einleitung dazu durch die Erklärung der mystischen Begriffe und ein Handbuch für die Lektoren der mystischen Theologie. Das sagt *P. Joseph* selbst; trotzdem ist das Werk auch aus der Praxis und für die Praxis geschrieben, wie die zahlreichen Hinweise für die Seelenleitung dartun.

Die mystische Theologie ist für den Autor nicht bloß eine Lehre von der Beschauung, sondern von der ganzen christlichen Vollkommenheit. Er definiert sie nämlich als „die Lehre, die den Übergeheimnisvollen kundtut durch genußreiche und süße Liebe, in der man ihn tief innerlich zu eigen hat" (Oratio Superignoti manifestativa per fruitivum ac suavissimum amorem ipsius intime possessi; 1,21)[1]). Dies wendet er auf alle drei Wege, der Reinigung, Erleuchtung und Einigung an (1,21. 25). So werden bei ihm sowohl die eingegossene Beschauung wie die passive Reinigung nur Teile der Mystik. — Sicher hat diese uns weniger geläufige Benennung ihre Vorzüge: das geistliche Leben wird nicht getrennt in ein aszetisches und mystisches. Das setzt allerdings voraus, daß Beschauung zur natürlichen Entwicklung des geistlichen Lebens gehört. Zahllose Stellen beweisen, daß *J.* dieser Auffassung ist. Doch schränkt er gelegentlich den Begriff auf die eingegossene Beschauung ein (4,31) und offensichtlich ist ihm diese, und nicht das ganze geistliche Leben, das Hauptthema seiner Schrift.

J. teilt das geistliche Leben nach den traditionellen drei Wegen. Obwohl im Einzelfall weder die Beschauung noch die Liebe ein absolutes Kriterium ist für den Weg, auf dem die Seele sich befindet, — es kann einer auf dem Reinigungsweg zur Beschauung gelangen (1,51) und mehr Liebe besitzen als ein anderer auf dem Erleuchtungsweg (1,41) — so gibt es dennoch ganz charakteristische Unterschiede für diese Wege. Der Reinigungsweg vereint mit Gott durch Reue über die Sünden, Abtötung der verkehrten Neigungen, Mäßigung der Affekte. Mit Recht macht *J.* darauf aufmerksam, daß die Affekte nicht, wie die Stoa wollte, zu ertöten seien, sondern zu mäßigen. Das Mittel dazu sind die Tugenden, die die entgegengesetzten Affekte in sich ent-

[1]) Bei den Textnachweisen bezeichnet die erste Zahl das Buch, die durch ein Komma getrennte die vom Herausgeber beigefügte Nummer.

halten (1,101). Alles das ist aber nicht Selbstzweck, sondern Mittel zur Vereinigung mit Gott im betrachtenden Gebet (1,108). Der Erleuchtungsweg ist wesentlich bestimmt durch die Übung der verschiedenen Tugenden. Gleichzeitig findet der Übergang zur erworbenen Beschauung statt. Nach einigem Fortschritt darin übernimmt Gott selbst die vollkommenere (passive) Reinigung der Sinne und bereitet so die Seele für die eingegossene Beschauung vor. Will er die Seele noch inniger mit sich vereinigen, so geht er nach der von ihm festgesetzten Zeit an die Reinigung des Geistes. Erst wenn diese abgeschlossen ist, betritt der Mensch den Einigungsweg und verbindet sich vollkommen mit Gott (5,56).

Die eigentliche Beschauung, seinen Hauptgegenstand, bemüht sich *J.* nach allen Seiten scharf abzuscheiden und sie gut nach ihren Teilen und Stufen zu gliedern. Auch die höchste Beschauung im „Matrimonium spirituale" ist von der der Seligen verschieden. Sie ist zwar eine „totale" Verähnlichung mit Gott, aber doch nicht soweit, als es der Seele überhaupt möglich ist, sondern nur nach Maßgabe ihrer Fähigkeit als Erdenpilger. Erst im Vaterland wird die vollkommene Vermählung gefeiert (3,84/5). Das ergibt sich auch aus dem Prinzip der Beschauung, das auf Erden die Geistesgaben, besonders die Weisheit, sind, im Himmel dagegen das Glorienlicht (4,31). Nicht so klar kommt der Unterschied zum Ausdruck, wo *J.* mystische Verlobung, Vermählung und selige Anschauung vergleicht. Die erste ist eine aktuelle, schnell vorübergehende Vereinigung, die zweite eine habituelle, die nach Belieben aktuiert werden kann, die dritte ist zugleich aktuell und unverlierbar (3,86). Fast zu scharf sondert *J.* himmlische und irdische Beschauung, wo er (seinen sonstigen Aufstellungen zuwider) sagt, in der Kontemplatio erkenne man Gott nicht intuitiv, sondern nur experimentell und durch Indizien (3,80). Das Hauptwerk wird vielleicht über den Sinn dieser Worte nähern Aufschluß geben.

Von der (diskursiven) Betrachtung unterscheidet sich die Beschauung durch ihre Einfachheit, denn sie ist, wie *Thomas* sagt (S. Th. 2,2 p. 180 a. 3) ein einfaches Anschauen der göttlichen Wahrheit (4,20). Innerhalb der Beschauung selbst ist eine andere die erworbene, eine andere die eingegossene. Jene erlangen wir durch eigenes Bemühen, diese als freie Gabe Gottes (1,180; 4,27); jene ist affektives Betrachten, diese ein (experimentelles) Verkosten Gottes (4,31). Beide gleichen sich aber darin, daß sie ihre Wurzel im Glauben und in der Liebe haben (4,30). Für die erworbene Beschauung erfahren wir hier, daß *J.* darunter

das affektive Gebet, und wohl auch das damit verwandte Gebet der Einfachheit versteht. Daß die eingegossene Beschauung eine rein geistige Erkenntnis sei ohne Mitwirken der Phantasie (wenigstens in den höheren Graden), deutet er nur gelegentlich an, wo er vom Raptus spricht (3,62). Eine kleine Inkonsequenz oder wenigstens eine Trübung der Begriffe ist es, wenn er schon den Anfängern ein experimentelles Innewerden zuschreibt, doch will er im Zusammenhang damit wohl nur sagen, daß das, was die Liebe dem Erkennen auch schon vor der Beschauung hinzufügt, in gewisser Weise Erfahrung genannt werden kann (1,20). Man kann das sogar einen ganz modernen Erfahrungs- oder Erlebnisbegriff nennen.

Die Stufen der Beschauung sind: Gebet der Einigung, der Sammlung, der Ruhe und des inneren Antriebes (unionis, recollectionis, quietis, impulsus; 4,33). Die beiden ersten können sowohl erworben wie eingegossen sein. Das eingegossene Gebet der Einigung weist klar die Wesensmerkmale der Beschauung auf, so wie *J.* sie auffaßt. Sie ist ihm „die überaus wertvolle Gabe, durch die Gott sich der Seele in ihrem Mittelpunkt im hellsten Licht gegenwärtig zeigt" und alle ihre Fähigkeiten aufs innigste mit sich vereint (4,35). Dem Gebet der Sammlung ist die Geringschätzung des Irdischen eigen, dem Gebet der Ruhe ein tiefer Seelenfriede, dem des Antriebes ein unbegreiflich schmerzlicher und unbegreiflich süßer Trieb nach Gott hin (4,38—40). Weil das mystische Erlebnis sich so schwer in Worte fassen läßt, umschreiben es die Mystiker mit sinnlichen Analogien, wie: Zerfließen, Verschmachten, Kosten, Berühren, Umarmen, Küssen, Sterben, vernichtet, umgeformt werden (3,14).

Schon diese Ausdrücke zeigen, ein wie wichtiges Element in der Beschauung die der Liebe ist. Darum nennt *J.* die mystische Einigung ein Erkennen Gottes „durch das glühendste Verlangen nach dem Kusse seines Mundes" (1,165). Das ist keine Mystik, wo der Wille nicht liebt, was der Verstand erkennt (1,174), es ist höchstens eine philosophische Beschauung (4,21). Diese Liebe ist auch die hauptsächlichste Ursache der „göttlichen" Wirkungen der Beschauung, zu denen besonders die Extase gehört. Sehr genau und fein unterschiedene Begriffe gibt *J.* von Deliquium, Extase und Raptus. Das Deliquium (Entschwinden der Sinne) entsteht durch übernatürliche Konzentration der Seele auf Gott, die so stark ist, daß die Sinne die zu ihrer Tätigkeit notwendige Energie nicht mehr erhalten (3,48). Was aber hier das übernatürliche Licht bewirkt, kann auch rein natürlich eintreten infolge eines überstarken Eindrucks, Schwäche oder Überanstren-

gung des Gehirns (3,53), wobei dann aber auch die geistige Tätigkeit aussetzt. Ähnlich wie diese Ohnmacht muß man das Deliquium als eine Schwäche bezeichnen, weil die Seele noch nicht genügend gereinigt ist, um die himmlischen Einflüsse zu ertragen. Anders ist es bei der Extase. Hier wird die Seele nicht geblendet durch die Überfülle des Lichtes, da sie schon ganz gereinigt ist, vielmehr läßt das helle Licht sie sich so in den Gegenstand der Beschauung versenken, daß sie der Sinne vergißt. Mit diesem Zustand ist die Konzentration des Gelehrten zu vergleichen. Je nachdem mehr das Erkennen oder das Wollen in den göttlichen Gegenstand vertieft ist, kann man die Extase in zwei weitere Klassen einteilen (3,58—60). Der Raptus, ein gewaltsames Hingetragenwerden der Seele zu Gott, wobei ihr die Sinne entschwinden, hat mit beiden vorherbeschriebenen Zuständen Ähnlichkeit. Wie das Deliquium ist er ein Schwächezustand; doch ist die Ursache dafür nicht die mangelnde Reinheit des Subjekts, sondern die Plötzlichkeit und Gewalt, mit der es aus dem gewöhnlichen von Phantasietätigkeit begleiteten Denken ins rein geistige Schauen versetzt wird. Durch diese Gewaltsamkeit unterscheidet er sich auch von der Extase (3,62—65). Diese feinern Unterscheidungen werden, wie *J.* selbst sagt, von der hl. *Theresia* und von *Philippus a SS. Trinitate* nicht gemacht. Die höchsten Wirkungen der liebenden Beschauung sind, wie oben schon erwähnt, die mystische Verlobung und Vermählung, die die Seele ganz in Gott verwandeln, soweit es nur auf Erden möglich ist.

Die Extasen gehören, ebenso wie Visionen und Auditionen, nicht zum Wesen und zur Vollkommenheit der Mystik. Bei letzteren, und zwar den geistigen Auditionen, macht *J.* auf eine Klasse aufmerksam, wo der beschauliche Mensch mit sich selbst redet, aber wegen der Leichtigkeit, mit der er die tiefsten Gedanken aus der geschauten Wahrheit ableitet, einen andern reden zu hören glaubt. Die wertvollsten von ihnen sind die, wo Gott wirklich redet und zugleich, was er redet, in der Seele bewirkt (4,94. 57). Den Merkmalen, durch die echte und falsche mystische Erlebnisse und die verschiedenen Zustände der Seele überhaupt unterschieden werden, widmet *J.* ein ganzes Buch (L. 2: De signis mysticis). Dabei meint er keineswegs, daß alles Böse oder jede Täuschung auf direkten Einfluß des Teufels zurückgehe, sondern faßt unter diesen Begriff auch, was die eigene Natur und andere Menschen verursachen (2,19). Nicht weniger klug und vor allem der Praxis angepaßt ist, daß diese Merkmale fast nur äußere sind: die Wirkungen der Demut, der Bescheidenheit, des Tugendfortschritts oder ihr Gegenteil. Solcher Zurückhaltung, die mehr

die moralische als die physische Seite der Erlebnisse betrachtet, kann auch die moderne Psychopathologie nichts vorwerfen.

Diesen außerordentlichen Phänomenen der Extase, Vision u. s. w. gegenüber bezeichnet *J.* als unumgänglich zur Beschauung erfordert: die aktive und passive Reinigung der Seele. Die aktive Reinigung ist, so streng sie der Mensch auch üben mag, wie *J.* sich ausdrückt, Annehmlichkeit im Vergleich zu der passiven, die Gott selbst vornimmt (5,17). Er reinigt die Sinne durch Entziehung des fühlbaren Trostes, den Geist durch Erkenntnis seiner Niedrigkeit und Sündhaftigkeit (5,19. 28). Hier möchte man fragen, ob die Reinigung wirklich unumgänglich notwendig ist oder nicht wenigstens, nach dem Maß früherer Verfehlungen, große Abstufungen zuläßt. Wenn gerade große Heilige die größten innern Leiden durchzumachen hatten, sind diese vielleicht weniger als Reinigung denn als Bewährung oder Sühne für die Mitmenschen aufzufassen. Bei andern könnten sie durch äußere Bedrängnisse ersetzt werden. Solche, die wie ein hl. Stanislaus, schon in früher Jugend, wo sie die Sünde noch gar nicht kannten, zur Beschauung berufen wurden, konnten, so scheint es, der vorbereitenden Reinigung ganz entraten.

Schließlich läßt uns *J.* nicht im Unklaren darüber, wie man sich nach seiner Ansicht praktisch zur Beschauung stellen soll. „Diese heiligste Vereinigung sollen alle eifrig erstreben, zumal jene, die es auf die Vollkommenheit absehen und Tag und Nacht im Gebet wachen" (1,168) (mit den letzten Worten denkt er offenbar an das Chorgebet seiner Ordensbrüder). „Schon von Natur verlangt der Mensch zu wissen. Da es aber keine begehrenswertere Weisheit gibt als die, die uns mit Gott, dem höchsten Gut, aufs innigste vereint und uns in ihn umformt, darum müssen wir nach dieser Weisheit verlangen und sie allen Reichtümern und Genüssen vorziehen" (1,169). Noch mehr: da diese Weisheit umsonst geschenkt wird und von unserer Seite nur das Verlangen nach ihr notwendig ist, sind alle unentschuldbar, die nicht zu ihr kommen und sie erwerben (1,170/71).

Wir haben also in *J.* einen theoretischen Mystiker vor uns, der die Begriffe und Hauptfragen der Mystik kennt, sie klar behandelt und teilweise auch mit psychologischem Verständnis an sie herantritt. Für die moderne Problemstellung ist seine Unterscheidung von wesentlichen und unwesentlichen Erlebnissen, von erworbener und eingegossener Beschauung und seine Lehre vom Verlangen nach ihr bedeutsam. Nicht restlos gelöst sind einige Fragen, die uns heute besonders interessieren: Was für eine Erkenntnisart ist die Beschauung, insbesondere zum Unterschied

von seliger Anschauung und natürlicher Mystik? Welche natürlichen und übernatürlichen Faktoren wirken bei ihr mit und wie? Was aber *J.* bringt, hat, wenn es auch der Nachprüfung bedarf, schon durch die Zugehörigkeit des Autors zur Karmelitenschule ein großes Gewicht. Dazu wird, was die „Isagoge" gelehrt, das ausführliche Werk erweitern und vertiefen.

Wien. E. Raitz von Frentz S. J.

1. *Ath. Miller O. S. B.*, **Die Psalmen.** Einführung in deren Geschichte, Geist und liturgische Verwendung. 5.—8. Aufl. (Ecclesia orans IV). 12°, VIII u. 242 S. Freiburg i. Br. 1924, Herder. Geb. M 3.60.

2. *Alois Lanner*, **Deutsches Laienbrevier.** Psalmen, Hymnen und Gebete. 5.—7. Aufl. 12°, VIII u. 280 S. Freiburg i. Br. 1923, Herder. Geb. M 2.50.

3. Dr. *Otto Hagenbüchle*, **Harfenlieder.** Das Psalter in deutsch. Übertragung. 12°. 312 S. Paderborn 1924, Bonifaziusdruckerei.

4. *Joh. Knor*, **Psalterium.** Kurze Erklärungen der Psalmen und Cantica der Wochenoffizien des römischen Breviers für Kleriker und Ordensleute. 2. Aufl. 12°, 176 S. Limburg a. d. Lahn 1923. Gebr. Steffen. Geb. M 2.50.

1. In der Neuauflage seines Psalmenbuches (s. die Anzeige in dieser Zeitschrift 47 [1923] 473) hat P. *A. Miller* das Erscheinen einer Einleitung zu den Psalmen in einem eigenen Bändchen der Sammlung Ecclesia orans in Aussicht gestellt. Das Versprechen wurde rasch eingelöst. Die Einführung in die Psalmen, welche in der 1. Auflage nur 68 Seiten umfaßte, hat tatsächlich eine große Erweiterung erfahren, nämlich auf 229 Seiten. Es sei nur verwiesen auf die Abschnitte: „Die Psalmen und ihre Heimat" (S. 45—70), „Die Psalmen und der alttestamentliche Kultus" (S. 70—93), „Die Geschichte Israels und die Psalmen" (S. 94—114), „Theologie der Psalmen" (114—176). Diese Abschnitte gehen weit über den Rahmen hinaus, welcher für gewöhnlich in den Einleitungen zu den Psalmen geboten wird. Hier hat der Verf. in schöner und dankenswerter Weise „den ganzen geschichtlichen wie kulturgeschichtlichen Hintergrund der Psalmen nach großen, zusammenfassenden Gesichtspunkten zu zeichnen" verstanden (Vorwort S. V). Ein Moment muß aber noch mit besonderem Lobe hervorgehoben werden, das ist die Wärme und die edle Begeisterung, mit welcher diese Einführung in die Psalmen geschrieben ist. Dadurch ist das Buch recht geeignet, zum Psalmenstudium anzueifern und die Schwierigkeiten desselben überwinden

zu helfen; denn wahr ist auch, was *M.* (S. 36 f) sagt, daß „ein ernstes Psalmenstudium" (für Kandidaten des Priestertums) „unerläßlich ist", und daß sich nur dadurch „die ganze Schönheit und Tiefe dieser herrlichen Gebete erschließen".

2. Auf die ebenso praktische wie formgewandte Psalmenübersetzung von *A. Lanner* wurde in dieser Zeitschrift wiederholt (39 [1915] 750; 45 [1921] 278) empfehlend hingewiesen. Die vorliegende Neubearbeitung läßt die bessernde Hand des Verf. an vielen Stellen erkennen. Man sieht, wie er stets bemüht ist, die Verse (Jamben) noch mehr zu feilen und zu glätten und so den Wohllaut der Sprache zu heben. Die praktische Einrichtung, wie sie für die letzte Auflage getroffen wurde, die Psalmen in der Reihenfolge des römischen Breviers zu geben, wurde beibehalten. Druck und Ausstattung haben — die letzte Auflage erschien unter ungünstigen Verhältnissen 1919 — sichtlich gewonnen. Nicht nur Laien, auch vielbeschäftigte Priester werden das schmucke, handliche Büchlein zum Breviergebet mit Nutzen verwenden können.

3. Das durch die liturgische Bewegung wachgerufene Interesse für die Psalmen hat in jüngster Zeit zu einigen neuen deutschen, metrischen Nachdichtungen des Psalmenbuches geführt. Neben dem eben erwähnten Psalmenbüchlein von *Lanner* gehört hieher *Leo van Heemstede,* Psallite sapienter! Münster 1922. S. diese Zeitschrift 47 (1923) 89 f. Diesen beiden Werken reihen sich nun die „Harfenlieder" des Schweizer Pfarrers *Otto Hagenbüchle* würdig an. Im Unterschied von *Lanner*, welcher in seiner Psalmenübersetzung Jamben verwendet, gebraucht *H.* die „Dreizehnlindenstrophe". Es ist eine eigenartige Umdichtung der altehrwürdigen Sionslieder, welche der Schweizer Dichter uns bietet und doch wieder in ihrer Eigenart anziehend. Ruhig, wie meditierend fließt die Sprache dahin und senkt, sanft und still wie im Gebet, die Gedanken und Gefühle der hl. Sänger ins Herz. Wer die Psalmen beten lernen will, wer die religiöse Innigkeit derselben nachempfinden will, dem wird diese feinsinnige Umdichtung sicherlich frommen.

4. Pfarrer *Knor* will mit seinem Büchlein „dem von seinem Berufe nicht selten ganz in Anspruch genommenen Seelsorger" für das tägliche Breviergebet ein kleines Hilfsmittel bieten, das zwar ein tieferes Studium nicht ersetzt, aber doch über Inhalt, Gedankengang, geschichtlichen Hintergrund der einzelnen Psalmen einen kurzen Überblick gibt. Die Psalmen sind nach der Anordnung der Wochenoffizien des römischen Breviers aufgeführt. Eine Übersetzung des Textes ist nicht gegeben, sondern nur die Einteilung und strophische Gliederung der Psalmen dargelegt,

wobei der Verf. an die bekannten Psalmenkommentare von *Wolter*, *Thalhofer*, *Schlögl*, *Schulte* sich anlehnt. Vereinzelt sind schwierige Stellen erklärt, öfter auch die schwer verständlichen Übersetzungen der Vulgata nach dem hebr. Urtext erläutert. In den Erklärungen wird der Erbauung gebührend Rechnung getragen. Die Einleitung (S. 9—40) bringt in einfacher, volkstümlicher Fassung die notwendigsten Vorkenntnisse über die Psalmen und deren liturgischen Gebrauch. Bescheidenen Ansprüchen — mehr hat der Verf. auch nicht beabsichtigt — mag das praktisch gerichtete Psalmenbüchlein immerhin dienen.

Innsbruck. Josef Linder S. J.

A. Jirku, **Altorientalischer Kommentar zum Alten Testament.** Leipzig 1923, A. Deichert (W. Scholl). 8°, XIV u. 254 S.

Zu den beiden bekannten Werken: *E. Schrader*, Die Keilinschriften und das Alte Testament (³1902, bearb. von *H. Zimmern* und *H. Winckler*,) und *A. Jeremias*, Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients² 1916, tritt jetzt das hier angezeigte Werk des Breslauer Professors *A. Jirku* als Gegenstück, bezw. Ergänzung hinzu. Die Eigenart dieses „Altorientalischen Kommentars zum A. T." zeigt sich darin, daß *J.* nicht bloß die assyrisch-babylonische Welt berücksichtigt, sondern das ganze Vorderasien einschließlich Ägypten zum Vergleich heranzieht, und daß er dazu das dem A. T. parallele Material nicht schon verarbeitet dem Leser darbietet, sondern die Quellen möglichst selbst reden läßt. Es leitete ihn dabei die Tendenz, dem Leser nicht so sehr fertige Urteile zu bieten, als ihn vielmehr über die vielseitigen Beziehungen zwischen dem Alten Testament und dem Alten Orient selbst urteilen zu lassen. Diese Eigenart und Tendenz des Werkes hat angesichts der vielen nur zu subjektiven Urteile in den Werken von *Zimmern-Winckler* und *A. Jeremias* ihre Berechtigung, wenn auch nicht verkannt werden darf, daß auch *J.*, trotz seines Bestrebens, sachlich und objektiv die Parallelen zu den biblischen Texten zusammenzutragen, mancherorts doch sein eigenes subjektives Urteil in den Bemerkungen und Erläuterungen zur Geltung zu bringen sucht. Aber der Fachmann wird den Urteilen und Ansichten des Verf.s gegenüber sich an das vorgelegte Material selbst halten und sich die Freiheit des Urteils wahren; so will es ja auch *J.* selbst. Das Bestreben des Verf.s, möglichst viele Parallelen zum A. T. zu registrieren, scheint zuweilen zu weit zu gehen: denn da und dort sind „Parallelen" aufgeführt, die es in Wirklichkeit nicht sind oder die zum mindesten etwas

weit hergeholt sind. So z. B. die Bemerkungen zu Gn 2,21 und 6,1—4. Im großen ganzen aber ist das Werk des Verf.s für den Alttestamentler ein praktisches Nachschlagewerk, dessen Wert noch dadurch erhöht wird, daß zu den einzelnen Abschnitten die Quellen und die wichtigste Literatur mit großer Sorgfalt verzeichnet sind. Beifall wird auch finden, daß *J.* seiner Arbeit die Reihenfolge der alttestamentlichen Schriften zugrunde gelegt und die betreffende altorientalische Parallele zu den einzelnen Kapiteln, bezw. Versen vermerkt hat. Das erleichtert sehr die Benützung des Werkes.

Der Verf. betont im Vorwort selbst, daß er sich bewußt ist, wie sehr diese seine Arbeit in manchen Punkten der Verbesserung und Ergänzung bedarf. Das „dies diem docet" bewahrheitet sich bei einem solchen Werke nur zu sehr. Das Vorwort ist geschrieben April 1922, und schon jetzt wären manche Ergänzungen notwendig. So wären zum Abschnitte über die babylonischen Könige vor der Flut die neueren Veröffentlichungen von *Langdon* heranzuziehen, an welche sich bereits eine ansehnliche Literatur geknüpft hat. S. hierüber *E. Burrows*, Notes on the Antediluvian Kings (Orientalia 7,50—58), mit einem Nachtrag von *A. Deimel*, ebda 58 f. Ferner *A. Deimel*, De decem Babyloniorum regibus ante diluvium regnantibus (Verbum Domini 3 [1923] 215—17); De catalogo antiquissimorum regum Babyloniae nuperrime effosso (Verbum Domini 4 [1924] 218—22); Sumerische Grammatik 127—29; *H. Zimmern*, Die altbabyl. vor- (und nach-) sintflutl. Könige nach neuen Quellen, ZDMG 1924, 19—35; *P. Dhorme*, L'aurore de l'histoire babylonienne. RB 33 (1924) 534—56. — Aus den neuen sumerischen Königslisten *Langdons* ergibt sich auch, daß so manche Erklärungen der Namen der Urkönige bei *Berosus*, die man nach dem Babylonischen (Akkadischen) aufgestellt hat, nicht mehr haltbar sind. Das hebt *Zimmern* (a. a. O. S. 24) mit Nachdruck hervor und *P. Dhorme* (S. 555 f) kommt zu ähnlichen Ergebnissen. — Zu Gn 10,8 „Nimrod" vgl. noch: *Arthur Ungnad* OLZ 20 (1917) 1—7; *M. Witzel*, Der Drachenkämpfer Ninib (Keilinschriftl. Studien, Heft 2); *A. Deimel*, Der Drachenkämpfer Ninib (Biblica 2 [1921] 461—72). — S. 40 Anm. 19 schreibt der Verfasser: „Die Gleichung שִׁנְעָר = Sumer (der bekannte Name des südlichen Babyloniens) wird heute wohl nirgends mehr ernstgenommen". S. dagegen: *S. Landersdorfer*, Sumerisches Sprachgut im A. T. S. 22 f; *A. Deimel*, Biblica 2 (1921) 71—74 und Sumerische Grammatik S. 1 f. — Zu dem Abschnitt S. 179 „Aramäisch als Verkehrssprache Vorderasiens" könnte hingewiesen werden auf *M. Lidzbarski*, Altaramäische Urkunden aus Assur (38. Wissenschaftliche Veröffentlichung der Deutschen Orientgesellschaft), Leipzig 1921. Über die Verbreitung der aramäischen

Stämme und ihre Beziehungen zu Israel orientiert (neben *S. Schiffer*, Die Aramäer) *E. Kraeling*, Aram and Israel, New-York 1918. — Zum Buche der Sprüche ist jetzt noch nachzutragen: *A. Erman*, Eine ägyptische Quelle der Sprüche Salomos. Sonderabdruck aus den Sitzungsberichten der preuß. Akademie der Wissenschaften 1924, XV. — Nur sehr wenige Belege sind von *J.* angegeben beim Buche Daniel. OLZ 25 (1922) 12 hat *Ungnad* die von *R. P. Dougherty*, Records from Erech, time of Nabonedos. New Haven 1920 veröffentlichten neubabylonischen Urkunden besprochen, welche geeignet sind, die Mitregentschaft des Bêl-šar-uṣur in ein klareres Licht zu rücken. Weiteres bieten *Dr. Pinches* PSBA 1916, 27—29 und The Expository Times 1915 und *R. D. Wilson*, Studies in the Book of Daniel, New-York 1917, S. 102. Daß in einer, wohl bald zu erwartenden Neuauflage auch die Ergebnisse aus der neuentdeckten, von *Gadd* veröffentlichten Chronik gegebenen Orts zu verwerten sind, bedarf eigentlich kaum einer Erwähnung. *J.* wird sicher sein Werk immer mehr ausgestalten, und up to date erhalten. Möge es ihm vergönnt sein, in nicht allzu langer Ferne dasselbe auch mit dem entsprechenden Illustrationsmaterial versehen zu können!

Innsbruck. Josef Linder S. J.

Atlas Scripturae Sacrae. Decem tabulae geographicae cum indice locorum scripturae sacrae Vulgatae editionis, scriptorum ecclesiasticorum et ethnicorum, auctore Dr. *Ric. de Riess.* Editio 3. recognita et emendata labore et studio *Ludovici Heidet.* Friburgi, Brisg. 1924, Herder. Geb. M 16.—.

Seit dem Erscheinen der 2. Auflage (1906) des Atlas Scripturae sacrae von *Rich. von Riess*, welche † Prof. *Rückert* (Freiburg) besorgte, sind 18 Jahre vergangen. Daher war angesichts der Fortschritte der Palästinaforschung eine Neubearbeitung dringend notwendig geworden. Daß es dem Verlage Herder gelang, hiefür die bewährte Kraft des Palästinologen *L. Heidet* zu gewinnen, der das Land aus jahrelanger Autopsie kennt und als Mitarbeiter des Dictionnaire de la Bible von *Vigouroux* sich schon einen Ruf erworben hat, ist nur zu begrüßen. Manche Wünsche mußten zwar der Zeitumstände halber noch zurückgestellt werden, wie die Eintragung der neuen Straßen und Eisenbahnen des heutigen Palästina auf Karte X; doch hat der Herausgeber, soweit es möglich war, anderwärts, z. B. auf den Karten III, VI, VIII und IX im Vergleich zur 2. Auflage manche Verbesserungen vorgenommen oder auch seine eigenen Ansichten zur Geltung zu bringen gesucht. So lesen wir jetzt statt Lac. Merom richtiger

Lac. Hulatha; Gabaon wird nach Nebi Samwil, Beroth nach el-Dschib, Gabaa, die Heimat des Saul, nach Schafat, Maspha (Benj.) nach el-Bireh verlegt. Cana Galilaeae (Jo 2,1. 11) findet *H.* in Chirbet Qâna, nicht in Kefr Kennâ; auch nimmt er, wie es scheint, nur ein Bethsaida am See Gennesaret an = Bethsaida Julias, und lokalisiert mit Berufung auf die alten Pilgerberichte den Ort der ersten Brotvermehrung (Mt 14,13 ff) und die Mensa Domini (Jo 21,9—14) bei Heptapegon (Et-Ṭabgha) „ad radicem montis Beatitudinum". Emmaus Lc 24,13 wird mit dem Emmaus 1 Mach gleichgestellt und daher als Nikopolis = 'Amwâs erklärt, gegen *Rückert*, welcher sich für el-Qubêbe entschieden hatte. Die Gründe, welche für 'Amwâs sprechen, hat *H.* ausführlich in seinem Buche Der letzte Einsiedler Palästinas, Köln 1913, S. 72 ff erörtert. Von den topographischen Angaben für Jerusalem und Umgebung wäre zu bemerken: 'En Rogel sucht *H.* (gegen *Riess* und *Rückert*) in Bîr Ejjûb, die Quelle Gihon in der Marienquelle. Mit *Rückert* (gegen *Riess*) hält er am Südwesthügel als dem traditionellen Sion fest; es wäre interessant, seine Meinung über die Ergebnisse der Ausgrabungen von *Macalister* auf dem Hügel Ophel zu hören.

Manche der oben genannten, vom Verf. vorgeschlagenen Identifikationen werden nicht allgemeine Zustimmung, vielmehr Widerspruch finden, wie z. B. der Ort der ersten Brotvermehrung (vgl. Lc 9,10 εἰς πόλιν καλουμένην Βηθσαϊδά), aber in anderen Kontroversfragen verdient das Urteil des erfahrenen Palästinologen Beachtung. Mit welcher Umsicht und Sorgfalt er seine mühsame Arbeit geleistet hat, zeigt am besten der von ihm ganz neu bearbeitete Index. Hierin liegt auch der Schwerpunkt und der Hauptwert der neuen Auflage; denn hiefür hat er neben den Angaben der Bibel das Onomasticon des *Eusebius-Hieronymus*, die alten Itinerarien, die Zeugnisse der arabischen Schriftsteller und die Lokaltraditionen fleißig herangezogen. Dazu kommt ihm die durch langjährigen Aufenthalt und wiederholte Reisen im Lande selbst erworbene Ortskenntnis sehr zustatten. Möge sich sein Wunsch, den er am Schlusse seines Vorwortes zum Ausdruck bringt, recht bald erfüllen, daß es ihm gegönnt sein möge, sein Werk immer mehr zu vervollständigen und zu vervollkommnen!

Innsbruck. Josef Linder S. J.

Giovanni Papini, Lebensgeschichte Christi. Nach dem 70.—100. Tausend des Originals übertragen von Dr. *Max Schwarz*. München, Allgemeine Verlagsanstalt 1924. 520 S. Geb. M 8.—.

Das vorliegende Buch ist zunächst ein wohlgelungenes Kunstwerk, das durch seine hohe Auffassung und vollendete Form den Leser zu fesseln versteht; diese Vorzüge haben ihm auch den überraschend großen Erfolg im Auslande, den der deutsche Verleger am Umschlag vermerkt hat, verschafft. Der Übersetzer hat seine Arbeit in vorbildlicher Weise gelöst; es wird kaum gelingen, Spuren das italienischen Originals nachzuweisen. Um sich einen Begriff vom hohen Kunstwerte dieses Leben Jesu zu bilden, genügt es, einzelne Stichproben durchzulesen, z. B. die „Einführung" oder über „die Sünderin", die Bekämpfung des Reichtums oder das Drama auf Golgotha und den Schluß: „Gebet zu Christus"; jeder muß sich überzeugen, daß hier ein Künstler ersten Ranges die Feder führt.

Dem steht nicht die Tatsache entgegen, daß die Sprache des Verf.s manchmal etwas drastisch, ja derb klingt und mitunter allzu realistisch vorkommen möchte (S. 34 vom Stalle von Bethlehem; die Kapitelinschrift S. 249; 508; gelegentliche Verwendung sexueller Ausdrücke S. 279. 511).

In einer theologischen Zeitschrift kann ein solches Werk natürlich nur nach dem Inhalt, dem Lehrgehalt beurteilt werden und zwar fordert der erhabene Stoff, daß sowohl über die dogmatische Seite, die Christologie des Buches, als auch über die exegetische Bearbeitung der Evangelien ein Wort gesprochen werde.

Zunächst ist das Meisterwerk der Literatur völlig richtig und kann somit jedermann sehr empfohlen werden. Der Verf. bekennt S. 26 seine früheren Verirrungen; er habe in einer „Zeit des Fiebers und des Hochmutes . . Christus geschmäht, wie wenige es vor ihm getan haben"; hat er ja sechs Jahre zuvor ein „anderes Buch geschrieben, in dem er die traurigen Leben eines Menschen erzählt hat, der eines Tages Gott werden wollte; das vorliegende Buch „erscheint ihm jetzt als eine ungenügende Sühne jener Schuld". Der Leser wird umsomehr den allerbarmenden Gott für diese Paulusberufung preisen, als er dem ehemaligen Sozialdemokraten der äußersten Linken ein tiefes Verständnis für die hohen Wahrheiten der Religion geschenkt. Zwar fragt sich der prüfende Leser manchmal, wenn er von den erhabensten Geheimnissen der Religion liest, ob er nicht die Begriffe im Sinne des Verf.s in jenem verwaschenen Sinne zu nehmen hat, der uns in protestantischen Werken so oft begegnet. Diese Frage wird man

umso mehr zu stellen versucht sein, als *P.* seine Ausführungen oft mit etwas vagen, unbestimmten Worten einleitet. Aber man sehe nur z. B. S. 361—66 die Schilderung des letzten Abendmahles: *P.* beginnt, da er für Außenstehende schreibt, sachte und vorsichtig, um dann den Vollinhalt des Dogmas unverfälscht und unverkürzt zu bieten. Man vergleiche die Lehre über die Gottheit des Herrn (S. 290—92, 390, 507), man sehe über die Jungfrauengeburt (S. 20) und die Auferstehung. Gleich löblich ist seine Stellungnahme fürs Johannesevangelium (S. 17), über Kirche und Bibel (S. 18), über Primat und Unfehlbarkeit (S. 512).

Was seine Stellung zur Exegese betrifft, so wahrt *P.* sich die einem Künstler zustehende Freiheit. S. 20 betont der Verf., er habe manche Dinge von geringerer Bedeutung übergangen; „nicht immer hat er sich an die zeitliche Folge der Geschehnisse gebunden" (S. 19 f).

Dabei verweist er auf „die Sünderin, die zu Jesu Füßen weinte ... Obwohl meistens angenommen wird, es handle sich um zwei verschiedene Geschehnisse und um zwei verschiedene Frauen, hat der Verf. sie aus künstlerischen Gründen in eins zusammengefaßt; er bittet deshalb um Verzeihung und hofft sie um so leichter zu erhalten, als keinerlei dogmatische Frage im Spiele ist". Doch wäre es erwünscht gewesen, daß *P.* auch andere Fälle erwähnt hätte, in denen er vom Evangelientext abgewichen ist; so läßt er den Beginn der Reichspredigt in Galiläa gleich nach der Versuchung erfolgt sein (S. 89 f) und setzt die Hochzeit von Kana, die hier einzufügen gewesen wäre, viel später an (S. 171). Auch die Erscheinungen des Ostermorgens sind nicht richtig eingereiht (S. 473 f).

Einzelne Versehen wären S. 38 die Unform Jehova sowie kleinere Irrtümer in bezug auf die Geschichte des Herodes und seines Hauses (S. 42: Antipater, nicht Archelaos wurde hingerichtet u. a.; S. 406: nach Jos. A. 17,1,3 hatte Herodes neun Frauen, nicht nur fünf Frauen zugleich). S. 72 ist über den Vorläufer des Herrn manches Unbewiesene zu finden; daß sein „Gewand eine Kamelhaut war", widerspricht dem Bericht Mk 1,6. Was über den Ursprung der Taufe S. 80 geboten wird, entbehrt der Bestätigung. — Etwas hart geht der Verf. um mit den Gegnern des Herrn. Daß „die Sadduzäer an keine Offenbarung glaubten" (S. 390), ist unrichtig; auch die Zeichnung der Pharisäer S. 280 f, 284 f dürfte zu dunkel ausgefallen sein. Schlecht ergeht es auch den zaghaften Ratsherren Joseph von Arimathea und Nikodemus (S. 386). Daß der Name Kaiphas „dasselbe Wort ist wie Kephas" (S. 385) ist unrichtig (קַיָּפָא : כֵּיפָא). Da der Verf., wie er S. 20 betont, „alle Fundortverweise und alle Anmerkungen vermieden" hat, so läßt es sich nicht feststellen, wo denn

jener anzügliche „Rabbiner(spruch) jener Zeit" zu finden ist: „Das Gesetzeswort magst du lieber verbrennen als daß du es den Weibern zum Lernen gibst" (S. 275). *Strack-Billerbeck* führt an den II 856 verzeichneten Stellen einen derartigen Ausspruch nicht an. — S. 501 wird dem Apostel Johannes die Unsterblichkeit zugeschrieben auf Grund eines durch den Vulgatatext verschuldeten Mißverständnisses. — S. 508 wurden zwei apokryphe Jesus-Worte unbedenklich als echt angenommen, obwohl das zweite inhaltlich unrichtig ist. — Diese Bemerkungen haben nur den Zweck, die vielen Leser, welche das herrliche Buch auch auf deutschem Boden finden wird, darauf aufmerksam zu machen, es nicht zuviel als Geschichtsquelle zu verwenden.

Mancher Leser wird bedauern, daß die Darstellung des Heilandslebens erst mit seiner Geburt beginnt und somit die hochbedeutsamen Anfangskapitel des ersten und dritten Evangeliums ausgeschieden sind. Der Verf. gibt S. 20 hiefür einen Grund an, der mit Freuden zur Kenntnis genommen werden wird: er wollte nicht „den reichen Schatz religiöser Schönheit, der in der Gestalt Mariä liegt, so nebenbei zeigen. Dazu brauchte es ein eigenes Buch und der Verf. ist beinahe versucht, das Unternehmen zu wagen ‚und von ihr zu sagen, was nie von einer anderen gesagt worden ist'". Alle Leser werden wünschen, es möge ihm die Erfüllung der Bedingung beschieden sein, an die er dies so rühmliche und heilige Unternehmen geknüpft, daß dazu „Gott ihm Leben und Gesundheit gibt".

Innsbruck. Urban Holzmeister S. J.

Kommentatoren zur Summa Theologiae des hl. Thomas v. Aquin. (Thomistenschriften, 2. Theol. Reihe, Band 1). Gesammelt von Dr. *A. Michelitsch*, Prof. a. d. Univ. Graz. Graz u. Wien, Styria 1924. VIII u. 204 S. 8°. K 70.000.

Die vorliegende Schrift, die der Verf. zur Erinnerung an die 600jährige Feier der Heiligsprechung des hl. *Thomas* erscheinen ließ, ist zum größten Teile (S. 1—151) ein wörtlicher Nachdruck mehrerer im *Divus Thomas* (1916—19) bereits veröffentlichten Beiträge. Neu hinzugekommen ist die Liste der Kommentatoren zur III. Pars Summae theologicae (*M.* schreibt im Titel und auch sonst immer: theologiae) samt zwei Anhängen. Der erste enthält eine Liste von Auszügen aus der Summa, von Einleitungen zu derselben, Konkordanzen, Übersetzungen, Predigten uud Katechismen; der zweite bringt einige Akten der Congregationes de auxiliis divinae gratiae.

Der Verf. hat sich viele Mühe gegeben, das weitschichtige und zum Teil noch ungedruckte Material zusammenzutragen. Seine Arbeit hat auch bibliographischen Wert, da er nicht bloß den Titel der Kommentare bietet, sondern auch die verschiedenen Ausgaben derselben mit genauer Angabe des Druckortes und der Jahreszahl verzeichnet. In manchen Punkten ergänzt er so *Hurters* Nomenclator und *Quétif-Échard*. Eine wirklich erschöpfende Zusammenstellung aller Thomaserklärer ist freilich auch ihm noch nicht gelungen.

Jeder Theologe, der sich mit dem Studium der Summe eingehender beschäftigen will, wird dem Verf. gewiß für seine Arbeit dankbar sein. Aber diese Anerkennung würde sicher noch größer sein, wenn er mit etwas mehr Systematik vorgegangen wäre und unter die Kommentatoren nicht auch solche Autoren eingereiht hätte, die keine Kommentare geschrieben haben. Man ist erstaunt, wenn man mitten unter den Thomaserklärern einen hl. *Augustin*, die Päpste Coelestin I, Hormisdas, Benedikt XIII, Klemens XI, Klemens XII, Benedikt XIV, Leo XIII, Pius X, Benedikt XV, den Kirchenhistoriker *Baronius*, den Kontroversisten *Bellarmin*, den Exegeten *Salmeron* u. a. findet.

Dieser methodische Fehler hängt mit einem andern zusammen. Der Verf. ist ein entschiedener Verteidiger der praedeterminatio physica und, m. E. allerdings mit Unrecht, überzeugt, daß dieselbe der Lehre des hl. *Thomas* entspreche, ja einen Grundpfeiler seines theologischen Systems bilde. Gegen diese persönliche Anschauung ließe sich nichts sagen, wenn er sich von ihr nicht in der Auswahl des Materials so stark und einseitig hätte beeinflußen lassen, daß er alles auf diesen Lehrpunkt nur irgendwie Bezügliche heranzieht, seien es nun Aussprüche von Päpsten oder Äußerungen von Autoren, die niemals einen Kommentar zur Summa schrieben. Wo immer ein Theologe der Gesellschaft Jesu sich für die praedeterminatio physica erklärt oder dieselbe als Lehre des hl. *Thomas* hinstellt, unterläßt es *M.* nicht, diese Stellen wörtlich mitzuteilen, auch wenn sie mehrere Seiten füllen. M. E. hätten derartige Stellen, wenn man sie überhaupt anführen wollte, in einen eigenen Anhang verwiesen werden müssen. Außerdem hätte die Objektivität es erfordert, auch alle jene Stellen mitzuteilen, in welchen Dominikanertheologen sich gegen die praemotio aussprechen. Dies hat der Verf. leider unterlassen. So erfährt man z. B, nichts davon, daß *Th. Lemos O. P.* in seiner Panoplia gratiae (l. 3 p. 1 tr. 1 c. 39) keine Vorausbewegung der causae naturales annimmt, oder daß nach *J. P. Nazarius O. P.* (Comm. in 1 q. 22 a. 4) der Einfluß der ersten Ursache auf die zweiten

Ursachen nicht etwas „realiter ab eis distinctum" ist. Die beachtenswerte Schrift von *Th. Papagni O. P.:* La mente di S. Tommaso intorno alla mozione divina nelle creature (Benevent 1902), in welcher er die praemotio ganz entschieden als eine Verunstaltung der Lehre des Aquinaten bezeichnet und auf ihre verhängnisvollen Konsequenzen hinweist, wird gar nicht erwähnt. Ja, an einigen Stellen vergißt der Verf. so auf seine Rolle als historischer Berichterstatter, daß er selbst als Interpret auftritt und aus *Thomas* die bannesianische Konkurslehre zu beweisen versucht (S. 37 u. 40).

Warum schreibt *M.* gegen alles Herkommen „Tsina" und „tsinesisch" statt „China" und „chinesisch" (182)? Warum bleibt er sich, da er doch seine Schrift in deutscher Sprache abfaßte, nicht konsequent und bedient sich öfter der lateinischen Sprache? In welchem inneren Zusammenhang mit dem Zweck der Schrift steht der S. 150 mitgeteilte Bericht, daß *L. Torres S. J.* eine verheiratete Weibsperson von einer Legion Teufel befreit habe?

Innsbruck. Johann Stufler S. J.

San Vicente Ferrer und sein literarischer Nachlaß. Vorreformationsgeschichtliche Forschungen. Bd. X. Von Dr. P. **Sigismund Brettle** Ord. Min. Conv. Münster i. W. 1924, Aschendorff. 8°. XIV u. 214 S.

Über Vicente Ferrer hat der Dominikaner *H. Fages* ein halb Dutzend umfangreiche Bände mit neuen Funden veröffentlicht, die kritische Sichtung des Gebotenen aber andern überlassen. *P. Brettle* beschränkte indes seine Studien nicht auf das gedruckte Material. Die Hochherzigkeit eines Schweizer Pfarrers und ein Stipendium vom Auswärtigen Amt zu Berlin ermöglichten ihm eine Studienreise nach Spanien; außer den Handschriften der Schweizer Bibliotheken zu Freiburg, Basel, Engelberg, Einsiedeln hat er solche aus Valencia, Barcelona, Perugia und München herangezogen und die gedruckte Literatur über den hl. Vinzenz in den Bibliotheken von Valencia, Rom, Mailand eingesehen; außerdem nennt er S. IX noch eine ganze Reihe von Bibliotheken, denen er zu Dank verpflichtet ist.

Der aufgewandten Mühe entsprechen reiche Ergebnisse. Wie man aus dem ersten Abschnitt bei *Brettle:* Zur Orientierung über die vicentinische Literatur (1—31) ersehen kann, liegt heute, 500 Jahre nach Vicentes Tod, noch immer keine abschließende

Lebensbeschreibung über ihn vor. Was vorhanden ist, stützt sich im Wesentlichen auf die Zeugenaussagen, die kurz nach Mitte des 15. Jahrh.s zu Vannes, Toulouse, Neapel zum Zwecke der Heiligsprechung aufgenommen wurden: diese Aussagen beziehen sich aber nur auf Vicentes 10 letzte Lebensjahre. Die von *Fages* gedruckten Heiligsprechungsakten weisen übrigens, wie *Br.* durch Vergleich mit einer von ihm gefundenen Valenzianer Handschrift feststellen konnte, keine wesentlichen Lücken auf (S. 11 ff). Was die Biographen auf Grund dieser Akten geleistet haben, zeigt S. 13—31 ein Überblick über die verschiedenen Lebensbeschreibungen Vicentes. *Br.* mußte sich hier einen Weg durch Urwald bahnen, es galt die Dutzende von Biographien in vier Sprachen aufzutreiben und auf ihren Wert zu untersuchen. Wenn auch keine von diesen Arbeiten heutigen Ansprüchen genügt, so ist doch ein Fortschreiten im Laufe der Jahrhunderte wahrnehmbar.

Antist (1575) sucht zeitgenössisches Material zur Ergänzung der Kanonisationsakten auf (S. 18), *Diago* († 1615) gibt interessante Beiträge über die Studienzeit des Heiligen (S. 19), wertvoll ist *Ribadeneira*, der *Alpartils* Chronik benutzte (S. 20), *Miquel* versuchte 1713 zum erstenmal ein Itinerar der Predigt- und Missionsreisen zusammenzustellen (S. 21), *Teixidor* († 1776) ging kritisch voran, kam aber vor lauter Kritik nicht zu einer Veröffentlichung (S. 22 f). Eine Reihe von Einzeluntersuchungen wurden von französischen Gelehrten des 19. Jahrh.s geliefert (S. 26). *Fages*, den *Br.* etwas hart mitnimmt, erhält doch das Lob, es sei erstaunlich, was er in den langen Jahren seines Suchens alles zutage gefördert habe (S. 27). In Deutschland regte *Finke* in jüngster Zeit die Forschung über den Heiligen an.

Vicentes Ruhm als Heiliger stützt sich also bisher ganz auf die Taten seiner letzten Lebenszeit und wir dürfen gleich hinzufügen, daß es auch in Zukunft wohl so bleiben wird. Wie man aus Abschnitt II: Lebensgänge San Vicentes (S. 32—69) ersehen kann, fehlt es freilich auch in seinem frühern Leben nicht an Anzeichen, daß man es mit einem außerordentlichen Mann zu tun hat.

Geboren aus einer Familie, die in Vicentes älterem Bruder dem Karthäuserorden einen General schenkte, mit 27 Jahren ein ausgezeichneter Prediger, wird er 1391 consiliarius des Königs Johann von Aragon, 1394 päpstlicher Beichtvater zu Avignon, führt 1399—1409 eine große Missionsreise als Prediger aus, von der Weissagungen über die künftige Größe des hl. Bernardin von Siena und die Erhebung des künftigen Papstes Kallixt' III erzählt werden. Allein neben dem

Glanz fehlt doch auch nicht mancher Schatten. Unvorsichtige Äußerungen in Predigten veranlaßten seinen Ordensbruder Nicolaus Eymerich, ihm einen Prozeß wegen Häresie anzuhängen, der durch Benedikt XIII 1394 niedergeschlagen wurde, beim Konzil zu Pisa 1409 aber wieder zur Sprache kam. Namentlich aber ist der Stein des Anstoßes seine Stellung zum großen päpstlichen Schisma. Der ganze Jammer der Zeit, der praktisch fast unlösbare Zweifel, wer der rechte Papst sei, spricht sich in nichts deutlicher aus, als daß zwei Heilige desselben Dominikanerordens, deren Heiligsprechungsbullen beide von demselben Pius II ausgestellt wurden, in dieser Beziehung sich entgegenstehen. Macht Caterina von Siena in ihren Briefen immer wieder geltend, daß die Kardinäle geraume Zeit nach der Wahl Urbans VI ihn als Papst anerkannten und dadurch selbst ihr späteres Verhalten verurteilten, so betont Vicente, daß man den Kardinälen als den authentischen Zeugen der Papstwahl glauben müsse. Demgemäß hielt er mit der ganzen Entschiedenheit seines Charakters an Benedikt XIII fest, bis er nach Erkenntnis seines Irrtums tat, wie nur ein Heiliger tut, indem er öffentlich Widerruf leistete. Im ganzen scheint sein Aufenthalt in Avignon als päpstlicher Beichtvater eine Zeit stiller Zurückgezogenheit in Gebet und Kasteiung gewesen zu sein, eine Vorbereitung auf die große Missionsreise 1399—1409, nach deren Beendigung sein Einfluß die streitige aragonesische Königswahl entscheidet, worauf er die Heimat für immer verläßt und nach neuen Missionsreisen sein Leben in der Bretagne beschließt. — Was *Br.* auf wenigen Seiten über Vicentes Leben bietet, ist natürlich nur das Skelett einer wirklichen Biographie. Es ist ebenso natürlich hier auch nicht alles neu, was er bietet, doch werden z. B. über Vicentes Verhältnis zu König Martin S. 56 sämtliche Biographen korrigiert. S. 40 findet sich der Nachweis, daß er zur Judenverfolgung 1391 f keine Beziehungen hatte. Im spätern Abschnitt ist S. 71 f auch sein Anteil an der Judendisputation 1414 genauer bestimmt, als bisher geschehen ist.

Der Schwerpunkt von *Br.s* Schrift liegt im dritten Abschnitt: Der literarische Nachlaß San Vicentes (S. 69—195). Schon die Gruppierung der Schriften, sagt er S. VIII, in kirchenpolitische, homiletische, erbauliche und prophetische, sei die Frucht mühsamer Kleinarbeit. Aus dem einleitenden Kapitel zu diesem Abschnitt ist der Nachweis hervorzuheben, daß der Judentraktat von Tortosa von *Hieronymus a s. Fe*, nicht von Vicente herrührt (S. 71). Für die homiletischen Schriften hat *Br.* außer den gedruckten Ausgaben 20 Handschriften eingesehen. Alle Predigtdrucke in Deutschland, Frankreich, Italien gehen auf eine einzige Handschrift zurück. Namentlich zu Anfang der Ausgabe sind die

Predigten stark überarbeitet und mit gelehrten Zitaten ausgestattet und überladen worden. Mehr als 100 neue Predigten und Predigtergänzungen kamen 1693 f aus einer Valencianer Handschrift hinzu (S. 70), die von *Br.* unter Berichtigung mancher Irrtümer (S. 95) neu untersucht wurde. Eine Handschrift zu Perugia mit Predigtskizzen zeigt, wie aus diesen Skizzen die großen Predigten hervorgewachsen sind (S. 110). Die katalanisch erhaltenen Predigten decken sich inhaltlich mit den allgemein zugänglichen Predigtdrucken (S. 114 A).

An erbaulichen Schriften besitzen wir von Vicente die Abhandlungen de vita spirituali und de vita Christi. Für die erste, von der *Fages* keine Handschriften kannte, gelang es *Br.*, zwei solche in Basel aufzufinden (S. 124 ff), für die zweite Abhandlung hat er deren Entstehung aus Predigten Vicentes' klar gestellt (S. 139 ff). Bei beiden Traktaten sucht *Br.* eine Beziehung zum Exerzitienbuch des hl. Ignatius nachzuweisen. Die zweite der beiden Abhandlungen, katalanisch geschrieben und 1518 gedruckt zu Valencia und Barcelona, wird auf dem Montserrat und also vielleicht auch Ignatius bekannt gewesen sein, dem Inhalt nach finden wir keine Ähnlichkeit außer jener, die zwischen allen Darstellungen des Lebens Christi bestehen muß. Über die Beziehungen der andern Abhandlung zu Ignatius möchten wir uns in anderem Zusammenhang aussprechen.

Da *Br.* die kirchenpolitischen Schriften Vicentes nicht behandelt, weil schon von anderer Seite bearbeitet, so wird sich ein Hauptinteresse des Lesers den Schriften zuwenden, die *Br.* die prophetischen nennt. Es ist bekannt, daß Vicente viel über das Weltgericht predigte und, wie man sagt, die Ankunft des Antichrists als nahe bevorstehend ankündigte. Wie liegen in dieser Beziehung die Dinge? In Betracht kommt hier namentlich eine wertvolle Handschrift des Franziskanerklosters zu Freiburg in der Schweiz, die für *Br.* die Anregung zu seiner Arbeit wurde (S. 173—195). Sie stammt aus dem Jahre 1404, der damalige Guardian des Klosters und Provinzial von Oberdeutschland, Friedrich von Amberg, hat darin 16 Predigten aufgezeichnet, die der Heilige eben damals in der Schweiz vortrug, darunter auch 4 Antichristpredigten. Schon die Tatsache der Aufzeichnung durch einen solchen Mann beweist den Eindruck, den diese Vorträge damals machten. Nimmt man einige Ausmalung z. B. der Wunder des Antichrists und anderes Legendarische mit in den Kauf, so findet sich nichts darin, was Anstoß erregen könnte; über die Zeit des Antichrists redet Vicente in den Worten der hl. Schrift. Anders freilich in einem Rechenschaftsbericht an Benedikt XIII; hier sagt er, der Antichrist sei schon geboren (S. 170).

Wir sprechen *Br.* unseren Dank aus für seine mühsamen Forschungen. Seine Schrift ist ein wertvoller Beitrag zur Hagiographie und zur Zeitgeschichte des großen Schismas.

Ein paar Kleinigkeiten: Heißt „alta voce“ (S. 68) in hoher Tonlage? S. 138 letzte Zeile lies: nequaquam totus comedas, d. h. du sollst nicht mit Leib und Seele in die animalische Verrichtung versinken. S. 138, Zl. 15 lies: cognitiones statt cogitationes; S. 139, Zl. 3: delectationis statt declarationes. Überhaupt hätten wir dem Verf. für den Druck einen Korrektor zur Seite gewünscht, der aus Erfahrung weiß, daß die unmöglichsten Versehen möglich sind, wenn man nicht jeden Buchstaben ins Auge faßt. S. 23, Zl. 10 z. B. ist wohl zu lesen: unzulänglichen Quellen, S. 20, A. 43: mehr belehrenden Charakter, S. 107, Zl. 12: minium statt minimum, S. 133 A. 11: Gerçonzito und misa statt misma, A. 13 Yepez statt Ypez. Doch das sind bedeutungslose Versehen.

Innsbruck. C. A. Kneller S. J.

„**Lateranum**“. Pubblicazioni del Pont. Seminario Romano Maggiore. Roma, Pontificio Seminario Romano Maggiore.

1921, Nr. 2: *Pio Paschini*, Prof. di storia ecclesiastica: Un amico del Card. Polo Alvise Priuli. 8°, 164 S.

1923: *Pio Paschini:* Il Catechismo Romano del Concilio di Trento. Sue origini e sua prima diffusione. 8°, 56 S.

1. Eine sehr fleißige Sammlung aller Stellen, in denen der Name *Priuli* vorkommt, bildet die Grundlage der Arbeit; da es sich meist um Texte aus Briefen handelt, so sind wiederum mit großem Fleiß Notizen über die Briefschreiber und die Umstände, unter denen die Briefe geschrieben wurden, zusammengetragen. Daß nun trotzdem kein eigentliches Lebensbild *Priulis* zustande gekommen ist, liegt nicht an der Schuld des Verfassers. *Priuli* war wohl ein Mann von untadeliger Lebensführung (S. 49. 97), aber große Taten hat er nicht vollbracht und seine Verse (S. 13) sichern ihm die Unsterblichkeit nicht. Seine ganze Bedeutung liegt in der Beziehung zu Kardinal Polo, er ist, wie Vittoria Colonna sich ausdrückt, der Giezi bei diesem Elisaeus (S. 91). Volle 20 Jahre mag er die Seite des geliebten Mannes nicht verlassen. Er dient ihm treu und beharrlich als eine Art Sekretär, und ist als solcher während Polos Legation in England für den Briefwechsel des von Besuchern Überlaufenen und mit Geschäften Überladenen dessen rechte Hand (S. 127). Natürlich wurde er als Polos Freund auch in dessen Ungnade bei Paul IV verwickelt und ebenfalls der Häresie verdächtigt (S. 130). Zum ersten Mal

wird hierdurch in weiten Kreisen die Aufmerksamkeit auf den bescheidenen Mann gelenkt; bald beschäftigt sich auch die hohe Diplomatie mit ihm, da er durch Pauls IV Reformen die Anwartschaft auf das Bistum Brescia verliert und Venedig seinen Landsmann nicht fallen lassen wollte (S. 134 ff). Pius IV dachte ihn zum Bischof von Verona zu erheben (S. 154 ff), allein *Priulis* Tod am 15. Juli 1560 ließ den Plan nicht zur Ausführung kommen. — Alles in allem hat der Fleiß des Verfassers sich einen etwas undankbaren Gegenstand gewählt. Immerhin können die zahlreichen Notizen, die er zusammengetragen hat, zur Beleuchtung der Übergangszeit vom reinen Humanismus zu strengeren Auffassungen beitragen.

2. Als Monographie über den Römischen Katechismus pflegt noch heute die Arbeit des französischen Dominikaners *Reginald*, Toulouse 1648, angeführt zu werden. Seither ist aber besonders durch *Lagomarsini*, die Canisiusbriefe von *Braunsberger*, *Serranos* Korrespondenz Pius' V viel neues Material zugänglich geworden. Eine kurze Zusammenfassung des ganzen Stoffes findet sich, abgesehen von der Arbeit von *Skibniewski*, in *v. Pastors* Papstgeschichte. *Paschini* fügt dem (S. 28) eine bemerkenswerte Stelle aus *Sirlets* Briefwechsel und Auszüge aus den Partikulärkonzilien des 16. Jahrh. hinzu. Im wesentlichen geht die neue Arbeit kaum über *Pastor* hinaus, allein *Paschini* behandelt seinen Gegenstand ausführlicher und druckt die Belegstellen aus, so daß seine Schrift als die beste Monographie über den Tridentinischen Katechismus gelten muß. — Über *Eder* (S. 49), der, wie er sagt, „durch Lesung dieses Buches (des Katechismus) in der katholischen Religion sehr gestärkt und getröstet worden", vgl. *N. Paulus* in Histor.-polit. Blätter 115 (1895 I) 26. *Rouvilles* französische Ausgabe (S. 53) stammt nicht erst aus dem Jahre 1588, das Innsbrucker Kolleg besitzt davon Exemplare aus den Jahren 1567 und 1571.

Innsbruck. C. A. Kneller S. J.

Spiegel der Vollkommenheit des hl. Franziskus (Speculum perfectionis). Hrsg. von Dr. *Johann Schonhöffer*. Freiburg 1922, Herder. XX u. 208 S. in 12°.

Im Spiegel der Vollendung. Ein franziskanisches Lebensbuch. Hrsg. von *Robert Hammer O. F. M.* Regensburg, Kösel & Pustet. 1922. 191 S. in 8°.

Seitdem *Paul Sabatier*, der begeisterte protestantische Franziskusforscher auf seiner Suche nach der Legende der drei Genossen das „Speculum perfectionis" entdeckt und im Jahre 1898

veröffentlicht hat, ist es ein Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung und Forschung geblieben. Zwar hat sich die Ansicht *Sabatiers*, die älteste Quelle und sogar Aufzeichnungen des Bruder Leo aus dem Jahre 1228 entdeckt zu haben, nicht bestätigt. Die älteste Handschrift des „Speculums" stammt aus dem Jahre 1318; es liegen ihr allerdings ältere Aufzeichnungen zugrunde und vielleicht auch sogar Aufzeichnungen von Bruder Leo, aber in einer Überarbeitung aus dem Jahre 1318. Wie eindringend und umgestaltend diese Überarbeitung war, läßt sich heute nicht mehr feststellen. Dennoch bleibt das Speculum perfectionis eine der wichtigsten Quellen zum Leben des Apostels der Armut und zeigt uns seine Eigenart, seine Liebe und Güte in einer Reihe von lieblichen Vorfällen in seinem Leben. Dabei ist die Darstellung kindlich einfach und so ganz im ansprechenden mittelalterlichen Stil gehalten, daß ein jeder Leser daran seine Freude haben muß. Es war daher ein glücklicher Gedanke, diese Bildersammlung aus dem Leben eines heute immer mehr verehrten Heiligen auch den deutschen Lesern durch Übersetzung zugänglich zu machen. In dem einen Jahre 1922 erschienen zwei Ausgaben, eine bei Herder als zweiter Band der Sammlung: „Blütenranken aus dem Leben des hl. Franziskus von Assisi und seiner ersten Ordensbrüder", die andere als selbständige Übersetzung vom Kapuzinerpater *Hammer* bei Kösel und Pustet.

Sch. hat sich nicht begnügt, den von *Sabatier* herausgegebenen Text zu übersetzen, sondern hat seine Übersetzung auf selbständiger Handschriftenforschung aufgebaut. Es gelang ihm, den Text *Sabatiers* an manchen Stellen zu ergänzen und so der Franziskusforschung ein Hilfsmittel zu bieten, das neben dem Texte *Sabatiers* zu Rate gezogen werden muß.

Hammer dagegen blieb beim Texte *Sabatiers*, übertrug ihn in gutes, fließendes Deutsch und suchte dem Leser die Anschaulichkeit, Einfachheit und Kindlichkeit des Urtextes auch in der Übersetzung fühlbar zu machen. Seine Übersetzung ist daher zur Erbauung und zu geistlichem Genusse geschrieben. Doch dürfte jeder gerne der Vollständigkeit halber auch noch zur Übersetzung *Sch.s* greifen, wenn sie auch nicht im gleichen Maße wie die *Hommers* auf jedes gelehrte Beiwerk verzichtet. Vielleicht hätte aber *Sch.* über den Quellenwert des Speculum in der Einleitung etwas mehr sagen können.

Innsbruck. Alois Kröß S. J.

1. *G. Hoornaert S. J.*, **Le combat de la pureté** (A ceux qui ont vingt ans). 9. mille. Bruxelles 1923, Action catholique. 369 S.

2. *Hardy Schilgen S. J.*, **Du und sie.** Des Jungmanns Stellung zum Mädchen. Düsseldorf 1924, Schwann. XII u. 165 S.

3. Dr. *F. Imle*, **Im Garten der Ehe.** Ein Wegweiser für reife Mädchen und junge Frauen zu den Höhenzielen der christlichen Ehe. Mergentheim 1923, Ohlinger. 76 S.

Die Nachkriegszeit und der in allen Ländern einsetzende gewaltige Vorstoß einer moralfreien Lebensanschauung hat es mit sich gebracht, daß wir Katholiken und Priester nun auch gezwungen sind, öffentlich und eindringlich von einem Gegenstand zu reden, den wir am liebsten unter vier Augen oder im Beichtstuhl behandelt hätten, wenn er überhaupt nicht schon von den berufensten Führern der Jugend, den Eltern, in einwandfreier Weise geboten worden wäre. Aber viele Eltern haben die christlichen Familientraditionen abgestreift oder vergessen, andere wissen nicht zu antworten auf das „Warum" und auf die Einwände und Ausflüchte der Gegner, andere getrauen sich nicht mit ihren heranwachsenden Söhnen und Töchtern von dem heiklen Gegenstand zu sprechen, sind selbst nicht fest oder gefallen sich in oberflächlicher Weise in der irrigen Meinung, es sei alles noch wie früher, es stehe gut mit ihren Kindern, wenn nur kein öffentlicher Skandal entsteht.

Da heißt es nun die Augen öffnen und den Finger auf die Wunde legen. Und Gott sei Dank, abgesehen von Winken aus ärztlichen oder auch nicht-christlichen Kreisen, die die Sache auf natürlichen Gründen fußend in ernster Weise darlegen, haben wir auch auf katholischer Seite Bücher und Schriften, die noch wirksamer sind, weil sie auch die übernatürliche Seite betonen und die Kraftquellen der Religion eröffnen.

In diesem Sinne sind die drei vorliegenden Büchlein geschrieben. Was die ehernen Grundsätze der katholischen Sittlichkeit betrifft, stimmen sie alle überein mit den Grundsätzen, die Rez. in seinem Schriftchen „Grundzüge der geschlechtlichen Sittlichkeit" (Innsbruck, Tyrolia, 4. Aufl. [10.—12. Tausend]) niedergelegt hat. Doch die Art der Darstellung ist dem jeweiligen Zweck entsprechend verschieden; und auch das ist gut, daß die Sache in verschiedener Form dargelegt wird.

1. Der Belgier *Hoornaert* behandelt anknüpfend an die Kriegsereignisse den Gegenstand unter dem Bilde des Kampfes. Alle müssen ins Feld, wenn auch jeder seinem Temperament, seiner Veranlagung und den äußeren Umständen entsprechend, anders exponiert ist. Die allgemeine Mahnung lautet: Habt acht seid klug und unnachgiebig wie im Krieg auf vorgeschobenen

Posten! Dann wird der Feind geschildert und die Schwierigkeiten, die er bringt; der Angriff und die Gefahren, wobei auch treffliche Gedanken über Tanz, Kino, Lektüre u. s. w. ausgesprochen werden; ein weiteres Kapitel behandelt die Niederlage, ihre Schande und Trauer und besonders die Entschuldigungen der Defaitisten; da findet man gute Antworten auf moderne Redensarten, wie: Das verstehen Sie nicht, Jugend muß sich austoben, muß einmal was mitmachen, es sind Kleinigkeiten u. dgl. Endlich: der Sieg und die Mittel dazu. Eingeflochten sind auch Exerzitienbetrachtungen, wie von zwei Fahnen, Unterricht über Skrupeln, Zweifel, Verantwortlichkeit und besonders über die Mittel der Gnade und Religion. Wie wir hören, wird das Buch nächstens auch in deutscher Übersetzung bei der Tyrolia in Innsbruck erscheinen; es sei dann auch deutschen Jungmännern, Exerzitienleitern und Jugendseelsorgern empfohlen. Allerdings, wie die Dinge heute liegen, darf man den Untertitel: „Für Zwanzigjährige" nicht sklavisch nehmen; oft dürfte schon früher der Unterricht nötig sein, und das Büchlein kann man unbedenklich dem heranwachsenden Jüngling in die Hand geben.

2. *Schilgen*, bekannt durch seinen Brautunterricht „Im Dienste des Schöpfers", behandelt unser Thema unter der Rücksicht der Stellung des Jungmannes zum Mädchen. Aber ganz richtig ist er der Ansicht, daß das Eigenleben des Jungmannes in geschlechtlicher Beziehung auch abfärbt auf die Art und Weise, wie er das Mädchen betrachtet und wie er sich zu demselben stellt. Daher wird nach einem grundlegenden Kapitel über den Vorsehungsplan des Schöpfers in der geschlechtlichen Zweiteilung ernst gewarnt vor den Irrwegen, die da sind: Selbstschwächung, Jugendliebe (ohne Verkehr), Verhältnis (mit Verkehr) und gelegentlicher, wahlloser Verkehr. Sehr fein sind seine Ausführungen über die Frage, ob reine Freundschaft zwischen Jüngling und Mädchen möglich sei. Mit seiner Lösung wird jeder, der Erfahrung hat, übereinstimmen. Das Kapitel: „Ritterlichkeit" will die äußeren Verkehrsformen vergeistigen und ihnen erst die Seele geben. Treffend sind auch die Ratschläge über die Wahl einer Lebensgefährtin. Das Kapitel „Jungfräulichkeit" ist etwas kurz geraten; freilich wendet sich das Büchlein an Jungmänner; aber auch für diese wäre eine Klarstellung der Jungfräulichkeit nicht nur für den Priesterstand, sondern auch für hochgemute Seelen, die eine große Aufgabe zu vollbringen haben und auch in dieser an der Höherbildung des Menschengeschlechtes arbeiten, nicht unangebracht gewesen. Auf die Schlußfrage: „Und du?" wird der Jüngling, der das Buch aufmerksam gelesen hat, sicher die rechte Antwort finden.

3. Die feinsinnige Konvertitin Dr. *Fanny Imle* behandelt das gleiche Thema für die heranwachsende weibliche Jugend und führt sie, gerade die Eigenheiten der weiblichen Seele berücksichtigend, in zarter Weise von den Grundlagen, der Natur und der Verantwortlichkeit des geschlechtlichen Lebens ausgehend die zwei Wege: die Jungfräulichkeit und die Vorbereitung für die Mutterschaft. Mit heiligem Ernst verlangt sie als wichtigste Mitgift, daß das Mädchen ein Gotteskind, eine Gottesträgerin sei und ein weites Herz voll Opferwilligkeit und Selbüberwindung, deren nur eine tief religiöse Seele fähig ist, mitbringt. Es folgen dann Belehrungen über Gattenwahl und Brautstand, dann einige, eigentlich die wichtigsten, Kapitel aus dem Eheleben, wie z. B. „Bis hierher und nicht weiter", „Das starke Weib", „Mater dolorosa". Sie sind wohl geeignet, dem Mädchen und der Braut die ganze wuchtige Verantwortlichkeit zu zeigen, die ihrer wartet; das wird den Mahnungen zu ernster Vorbereitung den rechten Unterton geben. Die drei Büchlein können nur Gutes wirken.

Innsbruck. A. Schmitt S. J.

G. Arendt S. J., **Circa controversam validitatem matrimonii feminae excisae.** Romae 1923, Pustet. VIII u. 104 p.

Schon in früheren Schriften hatte P. *Arendt*, der Consultor des hl. Offiziums und Theologe der Poenitentiarie ist, in die bekannte Kontroverse eingegriffen, ob eine Operation, die den Uterus oder die Ovaria oder beide Organe entfernt, die Frau impotent oder nur steril mache. In mehreren Fällen, in denen seit letzter Zeit angefragt wurde, hatte Rom geantwortet: Der Eheabschluß sei nicht zu behindern. So hatte auch eine Anzahl bedeutender Theologen, besonders P. *Vermeersch* (De castitate, S. 48 ff) mit guten Gründen sich dafür entschieden, eine solche Frau sei nur steril, nicht impotent.

P. *Arendt* legt nun, indem er besonders die Ausführungen P. *Vermeersch's* bekämpft, eine dritte Lösung vor: Eine solche Ehe sei nichtig, zwar nicht wegen Impotenz, sondern wegen eines wesentlichen Fehlers im Konsens. Wenn nämlich das Fehlen dieser Organe bekannt sei, könne kein eigentlich ehelicher Konsens abgegeben werden, weil ein ehelicher Konsens notwendig die Absicht der Erzeugung von Nachkommenschaft einschließe. Diese beiden Sätze werden dann mit großem Fleiß aus dem hl. *Thomas* und der Patristik, besonders aus *Augustinus* bewiesen.

Allein, wenn die Väter und Theologen so zu interpretieren sind, daß der eheliche Akt, auch wenn er objektiv ganz nach der

Ordnung der Natur geschieht, dennoch nicht sittlich geordnet ist, sondern außerdem erfordert wird, daß die Erreichung des inneren Zweckes als möglich oder nicht unmöglich erkannt und beabsichtigt werde, dann müßte dasselbe wohl auch von anderen Handlungen, z. B. dem Essen gelten; damit würden wir aber auf eine Ansicht kommen, die heute als zu streng abgelehnt wird. Ob nicht die strenge Redeweise eines *Augustinus* aus den prekären medizinischen Kenntnissen seiner Zeit zu erklären ist? Am meisten aber stört an dieser Lösung die öfter von Rom gegebene Erlaubnis, trotzdem die Ehe einzugehen. Denn, wenn zwar nicht Impotenz, aber ein wesentlicher Fehler des Konsenses vorläge, könnte die Antwort nicht lauten: Die Ehe soll nicht behindert werden, sondern höchstens: sie kann wegen Impotenz nicht behindert werden, ist aber ungültig wegen fehlerhaften Konsenses. Denn die Anfrage lautete ja nicht, ob Impotenz vorhanden sei, sondern „ob eine Frau, die wegen totaler Exstirpation keine Kinder empfangen kann, gültig und rechtmäßig die Ehe eingehen könne". Wenn also aus demselben Tatbestand noch ein anderer Ungültigkeitsgrund sich ergibt, kann das hl. Offizium nicht einfach antworten: „matrimonium in casu non esse impediendum". Und diese Schwierigkeit scheint mir nicht genügend behoben. Hoffen wir doch, daß auch diese Arbeit zu einer künftigen Klärung der ganzen Frage etwas beitragen wird.

Innsbruck. Albert Schmitt S. J.

Dr. *W. Grosam*, **Die Stillpflicht der Mutter** in moral- und pastoraltheologischer Beleuchtung. (Abhandlungen aus Ethik und Moral IV). Düsseldorf 1924, Schwann. 92 S.

Die Selbststillung wird heute mit Recht energisch betont; Ärzte, Fürsorge- und Beratungsstellen empfehlen sie überall, dringen darauf und kontrollieren, ob sie eingehalten wird. Die biologischen und physiologischen Gründe sind von *H. Muckermann* und anderen ins rechte Licht gesetzt worden und die Statistiken über die Säuglingssterblichkeit liefern den Beweis für diese Empfehlung aus der Erfahrung. Nur die Moral- und Pastoraltheologie stehen etwas zurück. Und hier will das Buch des Linzer Pastoralprofessors und Regens am Priesterseminar eingreifen. Ein Gang durch die Literatur geht dem Fehler nach. In allgemeinen Worten haben ja alle Lehrbücher der Moral eine Verpflichtung anerkannt; aber man hat vielfach übersehen, daß der status quaestionis seit langem ein anderer ist als bis zum 18. Jahrhundert. Damals, als die Ernährung mit Tiermilch nur äußerst selten und als letztes

Mittel in der Not angewendet wurde, hatten die Moraltheologen sich nur mit der Alternative zu beschäftigen, ob die eigene Mutter streng verpflichtet sei, oder ob und aus welchen Gründen sie eine Amme anstellen könne. Da ist die mildere Beurteilung ganz am Platze, da es sich doch wenigstens um arteigene Nahrung handelt. Nun kam aber allmählich und zuerst unter eifriger Mithilfe der Medizin die Ernährung mit Tiermilch, allerdings präparierter, mehr und mehr in Brauch. Eine Entschuldigung für die Moralisten mag sein, daß das eine Sache ist, über die man nicht viel spricht, so daß die weite Verbreitung manchem unbekannt sein konnte. Aber als die Statistik der Kindersterblichkeit zeigte, daß doppelt und oft dreimal mehr Flaschenkinder im ersten Lebensjahre sterben als Brustkinder, da mußte auch die moralische Beurteilung eine andere werden. Freilich bleiben da manche Lehrbücher noch bei der alten milderen Formulierung stehen. Ich glaube jedoch, daß im mündlichen Vortrag ernster auf die natürliche Pflicht aufmerksam gemacht wurde; hier in Innsbruck z. B. geschah dies schon seit Jahren. Auch die Pastoraltheologie hat wohl mehr als früher diese Pflicht im Brautunterricht, in Müttervereinsvorträgen und bei Missionen in Standespredigten betont.

Doch das soll der wertvollen Arbeit des Verf. keinen Eintrag tun; sie mußte geschrieben werden, damit auch die Lehrbücher der Moraltheologie ihren Standpunkt erweitern und die Schrift wird das hoffentlich auch erreichen. Mit der Formulierung und Begründung der Pflicht ist Rez. ganz einverstanden: „Es besteht an sich und allgemein für die Mutter aus dem natürlichen göttlichen Sittengesetz die Verpflichtung, ihrem Kinde in der ersten Lebenszeit die von der Natur bereitete und durch nichts ganz zu ersetzende Ernährung aus der eigenen Mutterbrust zu gewähren. Diese Pflicht ist wegen ihres Gegenstandes und ihrer Folgenschwere für die Erhaltung und gesunde Entwickelung des Kindeslebens ex genere suo als schwere Pflicht anzuerkennen" (S. 52). Auch die Grenzen und die Beurteilung der Schwere in einzelnen Fällen sind gut gegeben. Ebenso die Zulässigkeit des Schweigens bei bona fides in gewissen Umständen im Beichtstuhl (S. 71).

Innsbruck. Albert Schmitt S. J.

Compendium Philosophiae Scholasticae auctore *Joanne Josepho Urráburu* e Societate Jesu. Volumen III: Philosophia naturalis. Editio 2. aucta et annotata a *J. M. Ibero*, eiusdem Societatis. XI et 451 pg., Razon y Fe, Madrid 1924.

Ein Beweis des rührigen naturphilosophischen und naturwissenschaftlichen Strebens in der spanischen Neuscholastik ist

die Neuauflage des vorliegenden Kompendiums. *Urráburus* Name hat in scholastischen Kreisen einen guten Klang und mit Recht; denn offenbar große Vorzüge sind seiner Darstellung eigen, vor allem große Klarheit in der Darlegung des Status quaestionis und eine gründliche geschichtliche Entwicklung der Probleme. Ein Mangel, der sich mit dem Fortschreiten der Zeit immer mehr fühlbar macht, ist die ungenügende Berücksichtigung der naturwissenschaftlichen Tatsachen und Theorien, deren große Bedeutung für eine gediegene Naturphilosophie heutzutage außer Zweifel steht.

Gerade diesem Übelstande hat nun *Ibero*, Professor der Philosophie in Oña, in glücklichster Weise abgeholfen, indem er die naturwissenschaftlichen Seite der Probleme bearbeitete und einfügte. Besonders betrifft das die Abschnitte über Raum, Zeit, Quantität, wo auch zur modernen Relativitätstheorie Stellung genommen wird. Grundlegend umgestaltet und erweitert sind die Partien über die Konstitution der Körper, wo auch die neuesten Errungenschaften der Atomtheorie volle Beachtung finden. Ebenso ist in dem Abschnitt über die Lebewesen das reiche biologische Material hineingearbeitet.

Außerdem ist noch lobend hervorzuheben, daß auch die fremdsprachige Literatur, besonders auch die deutsche, zu ihrem Rechte kommt.

Es versteht sich von selbst, daß in einem so großen Werke noch manches weiterer Klärung und Verbesserung bedarf. Auch dürfte sich im Laufe der Zeit wohl noch manches allzuscharfe Urteil, das sich aus dem Urtext herübergerettet hat, abschleifen und mildern, so z. B. in bezug auf den gemäßigten philosophischen Atomismus u. a. m. Auf jeden Fall ist ein verheißungsvoller Anfang gemacht, weshalb dem Herausgeber für seine gediegene Leistung aufrichtiger Dank gebührt.

Innsbruck. A. Gatterer S. J.

Die Kategorienlehre Eduard von Hartmanns und ihre Bedeutung für die Philosophie der Gegenwart. Von *Johannes Hessen*, Dr. theol. et phil., Privatdozent der Philosophie a. d. Univ. Köln. (Sammlung Wissen und Forschen, Band 17). 140 S. Leipzig 1924, Felix Meiner.

Das Büchlein ist eine Preisarbeit anläßlich des 70. Geburtstages *Ed. von Hartmanns* und orientiert in klarer und übersichtlicher Weise über Inhalt und Bedeutung der Kategorienlehre dieses Philosophen. Die Durchführung dieser Aufgabe ist als gelungen

zu bezeichnen, wenngleich natürlich ein Philosoph, der wie Rezensent nicht den Standpunkt der *Hartmann*schen Metaphysik teilt, mit der Würdigung nicht in allem einverstanden sein kann.

Gleichwohl wird auch der Andersdenkende gerne zugestehen, daß so manche Fortschritte auf dem Gebiete der Erkenntnistheorie und Naturphilosophie auf *Hartmann*sche Gedankenarbeit zurückgehen, weshalb die klare und fleißige Darstellung *Hessens* Anerkennung verdient.

Innsbruck. A. Gatterer S. J.

Il miracolo. Von *Angelo Zacchi O. P.*, Professor am Collegio Angelico zu Rom. XVI u. 652 S. Milano, Società editrice „Vita e pensiero" 1923. Geh. L 20.—.

Der vorliegende stattliche Band aus der Sammlung „Vita e pensiero" behandelt in sachgemäßer und man kann wohl hinzusetzen erschöpfender Weise die auch für unsere Gegenwart so bedeutungsvolle Frage der Wunder.

Zu Beginn (I) wird das apologetische Moment des Problems hervorgehoben und der Begriff des Wunders nach der katholischen Philosophie festgelegt (II). Es folgt eine Prüfung und Zurückweisung der antichristlichen Auffassungen (III), woran sich die Darlegung über die notwendigen Voraussetzungen eines Wunders schließt. Die Naturgesetze müssen einerseits eine wahre Konstanz und Notwendigkeit besitzen, wenn auch letztere keineswegs absolut ist (IV). Kap. V behandelt dann ausführlich Erkennbarkeit (VI) und Angemessenheit der Wunder. Im VII. und VIII. Kap. wird auf einige natürliche Ursachen eingegangen, wie sie von den Gegnern der christlichen Weltanschauung ins Feld geführt werden. Klar wird da gezeigt: die rein physischen und psychischen Faktoren sind unzureichend. Kap. IX bringt eine Auseinandersetzung mit den „Wundern" des Spiritismus und Okkultismus, während Kap. X einige aktuelle Schwierigkeiten des ganzen Gebietes beantwortet.

Diese gedrängte Inhaltsangabe läßt schon die reiche Fülle des Stoffes erkennen, die im vorliegenden Werke eine gediegene und wissenschaftliche Darstellung findet. Bei aller Gründlichkeit fehlt aber doch das fesselnde Element keineswegs; überall findet man die Darstellung durch anschauliche Beispiele belebt, so daß der Leser sich gerne belehren läßt. Die Arbeit ist daher auch ein volkstümliches Buch im besten Sinne des Wortes. — Weniger vorteilhaft berührt die formelle Seite. Es wäre da wohl bedeutend größere Sorgfalt zu wünschen. Das betrifft vor allem die sehr zahlreichen Druckfehler. Falsche Worte, ausgelassene Buchstaben,

verschmierte Seiten trifft man gar nicht selten; so steht gleich im Inhalt S. VIII der irreführende Titel, wo für causé fisiche cause psichiche gesetzt ist; das Literaturverzeichnis, welches auch deutsche Autoren bringt, was Anerkennung verdient, wimmelt aber von Druckfehlern. Möge das Gesagte bei einer Neuauflage Beachtung finden! Im Übrigen kann in etwa auch der sehr billige Preis als Entschuldigung dienen.

Von diesen rein äußerlichen Defekten abgesehen kann man aber gewiß dem gelehrten Autor zu seiner gediegenen Preisarbeit gratulieren und dem schönen Buche die weiteste Verbreitung wünschen.

Innsbruck. A. Gatterer S. J.

Die Religion des Spiritismus. Von P. *Th. Mainage O. P.*, Universitätsprofessor in Paris. Aus dem Französischen übersetzt von *J. Hoffmann*. 118 S. Limburg a. d. Lahn 1924, Gebr. Steffen. Geh. M 1.20.

P. *Mainage* wendet sich in nüchterner, klarer Weise gegen den herkömmlichen Geisterglauben der Spiritisten. Ohne Voreingenommenheit werden Tatsachen anerkannt, aber deren spiritistische Deutung abgelehnt.

Telekinese, Telepathie, Materialisation, ja selbst Spukerscheinungen finden, insofern sie als Tatsachen erwiesen sind, nach dem Verfasser ihre ganz natürliche Erklärung, weisen somit also auch auf keine außerhalb des Mediums liegende transzendente Ursache hin. Von echten Wundern, z. B. der christlichen Offenbarung wären sie nichtsdestoweniger scharf zu unterscheiden.

Wenngleich die Ausführungen *M.s* manch Treffendes bringen und in der thomistischen Philosophie fest verankert erscheinen, so kann doch der Rezensent einer solchen Abfertigung des Spiritismus nicht beistimmen. Einerseits wird nämlich nach dem Vorgehen *M.s* den natürlichen Ursachen, voran dem Unterbewußtsein eine unglaubliche Wunderkraft zugemutet, andrerseits weisen nicht wenige okkultistische Tatsachen so deutlich auf eine transzendente intellektuelle Ursache hin, daß ein nüchternes Urteil kaum geneigt ist, die gekünstelten natürlichen Erklärungshypothesen des Verfassers dafür einzutauschen.

Innsbruck. A. Gatterer S. J.

Giuseppe Ghedini, **Lettere cristiane dai papiri greci del III e IV secolo.** Supplementa ad „Aegyptus" 3. Pubblicazioni della Università Catt. S. Cuore, Serie Filologica, I. XXVIII et 376 p. 8°. Milano 1923, „Vita e pensiero". L 18.—.

Das bekannte Werk von *Adolf Deißmann* „Licht vom Osten" hat Belege aus der unliterarischen Welt des Hellenismus zusammengelesen, um das Neue Testament zu beleuchten. In ähnlicher Weise will eine sehr beachtenswerte Nummer der mannigfache Wissenszweige umfassenden Veröffentlichungen der Herz-Jesu-Universität von Mailand 44 schlichte Briefchen von Christen des 3. u. 4. Jahrhunderts sammeln, um so Beiträge zur Kirchengeschichte jener Zeit zu liefern. Die Einleitung erklärt die Bedeutung dieser einfachen Erzeugnisse des Augenblickes, die nicht für die Öffentlichkeit bestimmt waren, aber umso treuer und ganz spontan das wahre Leben wiederspiegeln, von dem andere Dokumente nur zu oft tiefes Schweigen beobachten. Der Verf. ist der Schwierigkeit sich bewußt, Christliches und Heidnisches sicher zu scheiden (vgl. Nr. 1. 2. 6. der Sammlung selbst). Inhaltliches und Formelles ist gut behandelt, namentlich die „Technik" des Einganges und des Schlusses der Briefe; Ähnlichkeit und Unterschied von den neutestamentlichen Briefen tritt so klar hervor. Auf Eigennamen, besonders Gottesnamen, und ihre Beinamen, namentlich Koseformen, wird verwiesen, desgleichen Amtsnamen und betonders auf die Grammatik, welche in einer besonderen Übersicht 287—326 behandelt wird. Eine Liste der Abkürzungen und sorgfältig gearbeitete Register sind beigefügt. Philologie und Bibelstudium, Kirchengeschichte und Völkerkunde können der fleißig durchgearbeiteten Sammlung fruchtbare Anregungen entnehmen.

Innsbruck. U. Holzmeister S. J.

Karl Fürst zu Löwenstein. Ein Bild seines Lebens und Wirkens nach Briefen, Akten und Dokumenten von *Paul Siebertz*. Kempten 1924, Kösel-Pustet. XV u. 577 S. gr. 8°. 12 M, geb. 15 M.

Wenn heute Lebensbilder verfaßt werden, so ist ihr Umfang gewöhnlich recht bescheiden. Anders ist es mit dem vorliegenden mächtigen Bande; er gilt eben einem hochbedeutsamen Edelmanne. Der Leser folgt dem Helden mit steigendem Interesse durch den Zeitraum eines fast überlangen Menschenlebens (1834—1921). Sind schon die Jugendjahre recht anziehend und zeigen manche Reisen, namentlich die Orientpilgerung, den weiten Geist des Fürsten, findet man in den beiden Trauungen und in dem vorbildlichen Familienleben bereits reiche Erbauung, so öffnen sich weitere belehrende Ausblicke, sobald die Darstellung auf die vielseitige Tätigkeit des arbeitsfreudigen Mannes übergeht. Man mag ihn sehen als besorgten Vater seiner zahlreichen Angestellten

und Muster von sozialer Fürsorge, als Leiter der Katholikentage und geistigen Führer der Antiduell-Liga, als Politiker und Beförderer der „Gesellschaft der Friedensfreunde", als Klostergründer und Kunstmäzen, überall leuchtet dem Leser ein vorbildliches Leben entgegen, das ganz aufgeht „pro Christo et Ecclesia". So wundert man sich nicht, wenn ein so sehr von übernatürlichen Gesichtspunkten geleiteter Mann schließlich als armer Bruder Raimund des Predigerordens vor dem Leser steht. Mit Rührung verfolgt man die letzten 14 Jahre des heiligmäßigen Greises im Ordensleben, das nicht weniger groß erscheint als das frühere Schaffen und Ringen des hochverdienten Mannes.

Neben reicher Erbauung vermittelt das durchaus wissenschaftlich gearbeitete Werk eine zuverlässige Belehrung über die Kirchengeschichte jenes ereignisreichen halben Jahrhunderts, in dem Fürst Löwenstein mitten im öffentlichen Leben stand; somit kommt ihm ein hoher Wert für die Geschichtsforschung zu. Der Verf. hat die fließend geschriebene Darstellung aktenmäßig belegt und durch ein reichhaltiges Register die Verwertung des Werkes erleichtert. Ein Stammbaum wurde ungern vermißt. Dem Verleger gebührt gleichfalls alles Lob für die würdige Ausstattung.

Innsbruck. U. Holzmeister S. J.

Der heilige Bonifatius, Apostel der Deutschen. Von *Johann Joseph Laux C. S. Sp.* Mit 10 Bildern. Freiburg 1922, Herder. XII u. 307 S. in 8°.

Laux ist kein Neuling mehr auf dem Gebiete der deutschen Missionsgeschichte. Schon sein Leben des hl. Kolumban hat den Beweis erbracht, daß er sich mit der Geschichte der ersten Einführung des Christentums in Deutschland und mit der Missionsbewegung in den englischen Klöstern eingehend vertraut gemacht hat. Der nächste Anlaß zur Herausgabe eines neuen Lebens des hl. Bonifatius bot ihm die vortreffliche Bearbeitung der Briefe des Heiligen durch Dr. *Tangl* in den „Monumenta Germaniae historica". Auf Grundlage dieser Briefe, die leider starke Lücken aufweisen, und auf Grund der ältesten Vita Bonifatii von *Willibald*, deren Kern durchaus glaubwürdig ist" (S. 275), entwirft er eine klare, übersichtlich gegliederte, neue Darstellung des großen Apostels. Seine Sprache ist einfach und lebendig, die Darstellung sachlich genau mit geschmackvoller Verwertung aller Quellen, nicht allein der Briefe, sondern auch der zeitgenössischen Schriftsteller. Auseinandersetzungen mit gegensätzlichen Ansichten der neueren Lebensbeschreiber werden in den Anhang verwiesen.

Hier sind auch zum Teile wertvolle Ergänzungen zum Text eingefügt. Der weitere Leserkreis, für den *L.* schreibt, wird es auch wohltuend empfinden, daß die lieblichen Legenden, die vom Heiligen erzählt werden, an passenden Stellen Berücksichtigung fanden. Unter den vielen neueren Lebensbeschreibungen des Heiligen nimmt diese von *L.* einen Ehrenplatz ein. Es dient nicht allein der Forschung, sondern auch der geistlichen Erbauung. Die Quellen werden in den Anmerkungen kurz erwähnt, aber im Anhange noch ausführlicher mit vollem Titel angeführt, die älteren auch nach ihrem Werte besprochen. Ein Namens- und Sachregister erleichtert den Gebrauch.

Innsbruck. A. Kröß S. J.

Beuroner Kunst. Eine Ausdrucksform der christlichen Mystik. Von *Joseph Kreitmaier S. J.* Mit 57 Tafeln. 4. und 5. erweiterte Auflage. Freiburg i. Br. 1923, Herder. VII u. 130 S. Lex. 8°.

Das schön ausgestattete Werk des P. *Kreitmaier* über die Beuroner Kunst hat sich in wenigen Jahren einen weiten Leserkreis erobert, so daß es im vorigen Jahre in erweiterter Doppel-Auflage ausgegeben werden konnte. Dieser Erfolg ist ein sehr beredtes Zeugnis für die Vortrefflichkeit des Inhaltes. In der Tat wird ein jeder, der sich in die Bedeutung und die Stellung der Beuroner Kunst in der heutigen so unruhig nach Neuem suchenden Kunstbetätigung einführen will, gerne zu diesem Werke greifen. Der Verf. hat sowohl durch eigenes Betrachten und Anschauen als auch besonders durch seinen innigen mündlichen und schriftlichen Verkehr mit den Künstlern, besonders mit dem Begründer dieser Kunstrichtung, P. *Desiderius*, sich einen tiefen Einblick verschafft in die ästhetischen Grundsätze, nach denen die Künstler gearbeitet haben; er zergliedert ihre Schöpfungen feinfühlig nach allen Richtungen, vergleicht sie mit den herrschenden Anschauungen und gewinnt so ein freies und sicheres Urteil über den Wert der Beuroner Leistungen. Die Trefflichkeit und Zeitgemäßheit seiner Darstellung liegt aber vor allem darin, daß er die heute oft gebrauchten Ausdrücke „Hieratik", „hieratische Kunst", „art pour Dieu" und Ähnliches scharf nach allen Seiten prüft und ihre wahre Bedeutung sicherstellt. In dieser Beziehung hat die neue Auflage eine willkommene Erweiterung erfahren durch das zeitgemäße Kapitel „Zeitlose und zeitbedingte Kunst", durch das die früheren Ausführungen ergänzt und die Stellung der Beuroner Kunst in der heutigen Kunstgeschichte mit neuen Briefen des P. *Desiderius* und eigenen Studien klargelegt wird. Möge auch die neue Auflage viele Freunde finden!

Innsbruck. A. Kröß S. J.

In der hohen Schule des Kreuzes Christi. Fastenpredigten von Dr. *Johann Ude*, Universitätsprofessor. Graz u. Wien 1922, „Styria". 75 S. 8°.

Der Verfasser gehört zu den modernen Rednern, von denen man lernen kann. Den Beweis hiefür liefern auch diese Vorträge. Zielstrebigkeit, Popularität, Klarheit des Aufbaues, Zeitgemäßheit zeichnen sie aus. Selbst im Leben stehend, weiß der Verf. das praktische Moment ganz besonders zu berücksichtigen. Was so vielen geistlichen Rednern fehlt und ihre sonst gut gearbeiteten Predigten gar oft langweilig und wenig anregend erscheinen läßt, das ist es, was *Ude* besonders eigen ist: das rhetorische Feuer. — Was dem Verf. besonderen Dank bringen soll, vor allem von Lehrern und Schülern der Rhetorik, das ist die jeder Predigt vorangesetzte klare Disposition, die gerade deshalb so angenehm berührt, weil sie sich freihält von dem pedantischen Vielerlei der Unterabteilungen, wodurch einem jeden guten Redner der rhetorische Schwung gehemmt wird. — Wer in die Schule *Ude's* geht, kann ohne Zweifel lernen.

Innsbruck. K. Pfistermeister S. J.

Franziskanerorden und Entwicklung der Liturgie, von P. Dr *Hugo Dausend O. F. M.* Münster 1924, Aschendorff. 19 S.

Ein Sonderdruck aus den Franziskanischen Studien. Daß die Franziskaner im 13. Jahrhundert einen bedeutenden Einfluß auf die Umgestaltung des Breviers und Meßbuches übten, ist bekannt. P. *Dausend* gibt eine Darstellung dieser Entwicklung auf Grund der genau angeführten neuesten Literatur. Interessant ist auch S. 15 f der Überblick über die Feste, deren Einführung man den Franziskanern verdankt.

Innsbruck. C. A. Kneller S. J.

Analekten

Das Weisheitsbuch des Amen-em-ope und die „Sprüche von Weisen" (Prov 22,17—23,11)

Der englische Gelehrte *Sir Wallis Budge* hat in den Egyptian Hieratic Papyri in the British Museum, Second Series, London 1923, einen ägyptischen Papyrus, die „Lehre des Amen-em-ope" veröffentlicht, welche wegen ihrer Berührungen mit Prov 22,17—23,11 das Interesse der Exegeten wachrufen muß. *H. O. Lange* hat der Kopenhagener Akademie eine Übersetzung des ägyptischen Weisheitsbuches vorgelegt. Auf dieser Übersetzung fußt die Veröffentlichung von *Adolf Erman*, Das Weisheitsbuch des Amen-em-ope in OLZ 27 (1924) 241—52. Über den ägyptischen Verfasser schreibt *Erman* (Sp. 242): „Der Verfasser des Buches, Amen-em-ope, Sohn des Ka-necht, war der ‚Kornschreiber Ägyptens', der ‚Oberste der Gerste, der den Scheffel überquellen ließ und den Weizen für seinen Herrn befehligte'. Ihm lag es ob, im Namen des Königs über die neuen Ländereien zu verfügen und die Grenzsteine auf den Äckern aufzustellen, er hatte für die Opferstiftungen aller Götter zu sorgen und ‚gab den Leuten die Lehngüter'. Zu Haus war er in Panopolis, wo auch ‚sein Sohn, das jüngste seiner Kinder', Hor-em-ma-cheru, Priester des Min war; an diesen Knaben richtet er die 30 Kapitel seiner Lehre".

Das Weisheitsbuch des Amen-em-ope dürfte, wie die ihm verwandte „Weisheit des Anii" (s. *Ad. Erman*, Die Literatur der Ägypter, S. 294 ff), etwa im Anfang des ersten Jahrtausends vor Chr. verfaßt sein. Beide Bücher sind im Unterricht benutzt worden, wie dies für die „Weisheit des Anii" eine Schreibtafel in Berlin, und für die „Lehre des Amen-em-ope" eine solche im Turiner Museum zeigt.

Schon dem Entdecker des ägyptischen Buches, *Sir Wallis Budge*, sind zwei Stellen desselben aufgefallen, welche an solche des biblischen Spruchbuches erinnern; doch ist er der Sache nicht weiter nachgegangen. Dagegen hat *Erman* die Berührungen zwischen der „Lehre des Amen-em-ope" und dem „Buche der Sprüche", näherhin der kleinen Spruchsammlung Prov 22,17—24,22, welche als erster Anhang den Sprüchen Salomons folgt, zum Gegenstand einer eigenen Untersuchung gemacht. Die Ergebnisse derselben hat er in der Schrift: „Eine ägyptische Quelle der ‚Sprüche Salomos'" in den Sitzungsberichten der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1924, XV vorgelegt. Wie schon der Titel der Schrift besagt, glaubt *Erman* hauptsächlich aus 7 Parallelen, in welchen das ägyptische Buch und die oben genannte kleine Spruchsammlung zum Teil wörtlich übereinstimmen, den Nachweis der literarischen Abhängigkeit der letzteren von jenem erbracht zu haben. Zu den Ergebnissen *Ermans* äußerte sich zustimmend *E. Sellin* in der deutschen Literaturzeitung N. F. 1 (1924) 1325—29; 1873—84. Letzterer hat auch nach dem Vorgange von *H. Greßmann* (Vossische Zeitung vom 22. Juni 1924) drei, bezw. vier weitere Parallelen hinzugefügt und noch auf den besonderen Umstand aufmerksam gemacht, daß diese 11 Parallelen sich auf das Stück Prov 22,17—23,11 beschränken, von 23,12 an aber die Berührungen total aufhören.

Um den Lesern dieser Zeitschrift das eigene Urteil über die behauptete literarische Abhängigkeit der Sammlung der „Sprüche von Weisen" Prov 22,17—24,22 von der „Lehre des Amen-em-ope" zu ermöglichen, lasse ich zuerst eine (kritische) Übersetzung des hebräischen Textes und nebenstehend die Entsprechungen aus dem ägyptischen Weisheitsbuche folgen. Auf Grund der 11 Parallelen wird dann ein Urteil über die literarischen Beziehungen, bezw. die literarische Abhängigkeit des Verfassers oder Sammlers von Prov 22,17—24,22 von der „Lehre des Amen-em-ope" nicht mehr schwer sein.

Sprüche von Weisen:	Amen-em-ope:
22,17 Neige dein Ohr u. höre 'meine Worte' und setze dein Herz daran, sie zu verstehen.	Kap. 1 Neige deine Ohren, höre (meine) Worte, setze dein Herz daran, sie zu verstehen.
18 Denn gut ist es, daß du sie in deinem Innern bewahrest, (und) sie allzumal festbleiben auf deinen Lippen.	Gut ist es, wenn man sie ins Herz setzt, (aber) wehe dem, der sie überschreitet. Lasse sie im Kasten deines Leibes ruhen,

			daß sie der Schlüssel (?) in deinem Herzen seien. Wahrlich(?) wenn ein Sturmwind der Worte (ein Zank) sein wird, so mögen sie der Pflock in deiner Zunge sein.
19	Daß du auf Jahwe dein Vertrauen setzest, lehre ich dich heute 'seine Wege'.		
20	Ich habe dir ja doch geschrieben 'dreißig' zu einsichtsvoller Beratung,	Kap. 30	Sieh dir diese dreißig Kapitel an, sie erfreuen und sie belehren ...
21	Um dir kundzutun zuverlässige Worte, damit du dem, der dich schickt (= deinem Auftraggeber) treffende Antwort gebest.	Titel	daß man eine Rede erwidern könne dem, der sie sagt, und Berichte erstatte dem, der einen ausschickt.
22	Beraube nicht den Geringen, weil er gering ist, und zertritt nicht den Elenden am Tore;	Kap. 2	Hüte dich einen Elenden zu berauben, und (gegen) einen Schwachen stark zu sein.
23	denn Jahwe wird ihre Sache führen, und denen, die sie berauben, das Leben rauben.		
24	Verkehre nicht mit einem Zornmütigen und einem Hitzkopf freunde dich nicht an,	Kap. 9	Geselle dich nicht zu dem Heißen und mache dich nicht an ihn, um dich (mit ihm) zu unterhalten.
25	Damit du ihm nicht in den Weg kommest und einen Fallstrick für dein Leben holest.		
26	Gehöre nicht zu denen, die Handschlag geben, zu denen, die sich für Schulden verbürgen;		[Ohne Entsprechung]
27	Wenn du nichts hast, um zu bezahlen, müßte man sonst dein Bett unter dir wegziehen.		
28	Verrücke nicht die uralte Grenze, die deine Väter gesetzt haben.	Kap. 6	Entferne nicht einen Grenzstein von den Grenzen der Äcker,

und betrüge nicht mit der Meßschnur (?).

29 Siehst du jemand tüchtig in seinem Amte,
vor Königen wird er dienen
— — — — — — —
nicht einmal bei Niedrigen kann er Dienst tun.

Kap. 30 Ein Schreiber, der in seinem Amte geschickt ist,
der findet sich würdig ein Hofmann zu sein.

23,1 Wenn du mit einem Großen zu Tische sitzest, so achte wohl auf das, was du vor dir hast.

2 Und mache 'ein Gehege gegen' dein Schlingen, wenn du ein Gieriger bist.

3 Gelüste nicht nach seinen Leckerbissen, denn es ist trügerische Speise.

Kap. 23 Iß nicht Brot von einem Fürsten und setze deinen Mund nicht vor . . .
Wenn du gesättigt wirst mit unrechten Bissen, so sind sie (nur) ein Vergnügen in deinem Speichel.
Blicke auf die Schüssel, die vor dir steht, und lasse sie dein Bedürfnis sein.

4 Mühe dich nicht um 'Reichtum', von deinem 'ungerechten Gewinn' laß ab!

5 Jawohl 'spähen' deine Augen nach ihm, doch ist er nicht mehr da,
denn sicherlich hat er sich Flügel gemacht (und) fliegt wie ein Adler gen Himmel.

Kap. 7 Wirf dein Herz nicht nach Reichtum,
— — — — — —
Mühe dich nicht, nach Mehr zu suchen, wenn du unversehrt hast, was du brauchst.
Wenn dir Reichtümer durch Raub gebracht werden, so bleiben sie die Nacht nicht bei dir; wenn es tagt, sind sie nicht mehr in deinem Haus; man sieht (noch) ihre Stelle, aber sie sind nicht (mehr) da. Der Boden hat seinen Mund geöffnet . . . und sie verschlungen . . ., sie sind in die Unterwelt untergetaucht. Sie haben sich ein Loch gemacht, das groß genug für sie ist, und sie sind im Speicher untergetaucht. Sie haben sich

Flügel wie Gänse gemacht und sie sind zum Himmel geflogen.

6 Speise nicht bei einem Mißgünstigen, und laß dir seine Leckerbissen nicht gelüsten!

7 Denn wie er bei sich geizig berechnet, so ist er: Er spricht zu dir: „Iß und trink", doch sein Herz (meint) es mit dir nicht (ehrlich).

8 Deinen Bissen, den du gegessen, mußt du (wieder) ausspeien und die feinen Sachen hast du vergeudet.

9 Rede einem Toren nicht ins Ohr; denn er verachtet (nur) deine vernünftigen Worte.

10 Verrücke nicht die Grenzen 'der Witwe', und in die Felder der Waisen dring nicht ein!

11 Denn ihr Rechtshelfer ist stark und wird ihre Sache gegen dich führen.

Kap. 11 Sei nicht gierig nach der Habe eines geringen Mannes und sei nicht hungrig nach seinem Brote. Die Habe eines Geringen, die ist wie ein Unwetter für die Kehle und sie ist bitter (?) für den Hals . . .

Der du den Mund mit zu vielem Brote füllst, du schluckst es (wohl) herunter, (aber) du brichst es auch wieder aus und so bist du dein Gutes los.

Kap. 21 Leere dein Inneres nicht zu allen Leuten aus und schädige (damit) nicht dein Ansehen.
Laß deine Rede nicht zu den Leuten herumgehen und befreunde dich nicht mit einem Schwatzhaften.

Kap. 6 Sei nicht gierig nach einer Elle Ackers und greife nicht die Grenze einer Witwe an.

Textkritische Bemerkungen. — 22,17. Die kleine, für sich bestehende Spruchsammlung 22,17—24,22, welche den ersten Anhang zur Sammlung der Sprüche Salomons bildet, hatte wohl ursprünglich die eigene Überschrift דִּבְרֵי חֲכָמִים. Vgl. LXX und 24,23. Diese Überschrift ist in den Text geraten und hat hier דְּבָרַי „meine Worte" (Syr. hex.) verdrängt. Die Überschrift stand wohl in der Mitte der Kolumne, so daß דִּבְרֵי über דְּבָרַי zu stehen kam. Hieraus dürfte sich die Ersetzung von דְּבָרַי durch die Überschrift דִּבְרֵי ח'

unschwer erklären. — 17 b lies לְדַעְתִּים. — 18 b möchte *Sellin* für יִכְנוּ יַחְדָּו emendieren כְּיָתֵד „wie ein Pflock". Aber auch LXX ἅμα setzt יַחְדָּו voraus. — 19 b ergänze nach LXX MSS (siehe *Field* z. St.) τὰς ὁδοὺς αὐτοῦ = „seine Wege". Vgl. 23,26 „meine Wege". Zur Phrase „die Wege Jahwes" = seine Gebote lehren vgl. Ps 25,4; 51,15. — אַף־אַתָּה gehört an den Anfang des folgenden Verses. — 20 a hat הֲלֹא „une certaine nuance exclamative" (*Joüon*, Grammaire § 161 c; vgl. GK²⁸ § 150 e). Übersetze daher: „Ich habe dir ja doch geschrieben". Mit שְׁלִשִׁים „dreißig" ist 20 b zu beginnen. Wie Amen-em-ope seine Lehre in 30 Kapitel abgeteilt hat, so läßt der Verfasser der Spruchsammlung Prov 22,17—24,22 seiner Einleitung 22,17—21 dreißig Sprüche, die er 22,19 LXX u. 24,23 als „Wege Jahwes" bezeichnet, folgen. Wenn auch die Erklärer in der Abteilung der einzelnen Sprüche da und dort schwanken, die Zahl 30 läßt sich wirklich feststellen und ist vom Verfasser dieser Sammlung beabsichtigt. Die verschiedenen Erklärungsversuche und Textesemendationen, welche bisher zu diesem Verse gegeben wurden, befriedigen nicht. So hat *Bickell* אתהלא geändert in אֶתְמוֹל und weiter gelesen שִׁלְשׁוֹם = Ja, (bereits) gestern schrieb ich für dich, (schon) vorgestern zu einsichtsvoller Beratung (*Wiesmann*). Es war dies ein Erklärungsversuch, von welchem zu gelten hat — salvo omni meliori! — Lies ferner nach LXX εἰς βουλὴν καὶ γνῶσιν לְמֹעָצוֹת für בְּמ'. — 21 a dürfte קְשֹׁט (fehlt in LXX; aram. Glosse) und 21 b אֲמָרִים zu tilgen sein. 21 b liest LXX τοῖς προβαλλομένοις σοι; daher wird öfter die Änderung לְשֹׁאֲלֶיךָ = „denen, dich fragen" vorgeschlagen. Aber mit TM, Verss. ist die Lesung לְשֹׁלְחֶךָ = dem, der dich schickt, d. i. dein Auftraggeber beizubehalten. Vgl. 10,26. — In 24 b u. 25 a sind nach *Bickell* die Verba zu vertauschen. Vgl. 24 b LXX μὴ συναυλίζου. 25 a ist zu übersetzen: damit du ihm nicht in den Weg (in die Quere) kommst. Wie Sir 8,15—16 (Vulg. 18—19) wird der Umgang mit Jähzornigen wegen seiner Gefährlichkeit, nicht wegen der Gefahr der Ansteckung widerraten. Deshalb heißt es 25 b „und einen Fallstrick für dein Leben holest". — Zu לָקַח 27 b vgl. *Joüon*, Grammaire § 161 h; GK²⁸ § 150 e.

23,2 a übersetzt *Sellin* wohl sinngemäßer: „und mache 'ein Gehege gegen' dein Schlingen". Gewöhnlich wird gedeutet: „setze dir ein Messer an die Kehle (?)" oder „an den Schlund". — 4 a lies nach LXX לָעֲשֹׁר. Ein Nomen setzen die folgenden Suffixa voraus. — 4 b lies מִבִּצְעֲךָ „von deinem ungerechten Gewinn laß ab". — 5 a geht die Übersetzung von LXX ἐὰν ἐπιστήσῃς = תציב zurück auf die ursprüngliche Lesung התצף. Siehe *Frankenberg* z. St. „צפה ist eine gebr. Aussage zu עין, z. B. 15,3; Ps 66,7". Die Frage-

partikel הֲ hat auch hier (ähnlich wie הֲלֹא 22,20) „une nuance exclamative" (*Joüon*, Grammaire § 161 b; GK[28] § 150 e). Der Vers 7 a. b ist wohl nicht gut und nicht vollständig erhalten. *Sellin* sucht durch seine Lesung שַׁעַר Unwetter und die Übersetzung „wie ein Unwetter im Rachen so ist er" den biblischen Text an den ägyptischen anzunähern; aber TM שָׁעַר בְּנַפְשׁוֹ wird nach dem Zusammenhang besser vom „geizigen Berechnen" des Mißgünstigen zu verstehen sein. — 10 a lies, wie das 2. Versglied nahelegt, אַלְמָנָה „Witwe" statt עוֹלָם.

In der Einleitung 22,17—21 und (mit Ausnahme von 22,26 f) in 9 der unmittelbar folgenden Sprüche zeigen sich also tatsächlich augenfällige Übereinstimmungen mit der Lehre des Amen-em-ope, und zwar nicht nur gedankliche, sondern auch wörtliche. Diese Übereinstimmungen können nicht zufällig sein. Ägyptische Weisheit war Altisrael nicht unbekannt, wie 3 Kön 5,10 zeigt, wo es heißt, „daß die Weisheit Salomons die Weisheit aller Morgenländer und alle Weisheit Ägyptens übertraf". Salomons Handelspolitik führte zu regem Verkehr mit den Nachbarstaaten. Neben Phoenikien im Norden kam da Ägypten im Süden vor allem in Betracht. Daß Salomon großen Wert auf die Freundschaft Ägyptens legte, zeigt seine Vermählung mit der Tochter des Pharao, die er durch den Bau eines eigenen, für sie bestimmten Palastes auszeichnete. Die Tochter des Pharao brachte doch wohl einen entsprechenden Hofstaat aus ihrer Heimat mit und unter demselben werden die ägyptischen „Schreiber" nicht gefehlt haben. Auch später unter König Ezechias bestanden rege Beziehungen zu Ägypten, besonders vonseiten jener mächtigen Hofpartei, welche auf ein Bündnis mit Ägypten hinarbeitete, welchem der Prophet Isaias mit aller Kraft entgegentrat. Daß also die ausländische Spruchweisheit den Weisheitslehrern Israels Anregung und Stoff bieten konnte, ist bei der Bekanntschaft mit derselben und beim regen Wechselverkehr wohl anzunehmen. Im Buche Job erscheint Eliphaz als typischer Vertreter der Weisen von Theman, die durch ihre Weisheit berühmt waren. Das Buch der Sprüche selbst enthält 30,1—14 „die Worte Agurs, des Sohnes Jakes" aus dem ismaelitischen (Gn 25,14) Stamme Massa, und 31,1—9 die „Weisungen für Lamuel, den König von Massa, den seine Mutter belehrte". Wie hier, wie es scheint, ausländische Spruchweisheit Aufnahme fand, so konnte auch der Verfasser der „Sprüche von Weisen" 22,17—24,22 an sich wahre und ethisch gute Sprüche und Lehren eines ägyptischen Weisheitsbuches verwerten, zumal „die in den Sprüchen niedergelegte Weisheit zum Teil nicht ausschließlich

israelitisches, sondern ganz allgemein menschliches Gepräge hat" *(Wiesmann)*. Er wählte solche aus, welche für seine Zwecke geeignet waren, und paßte sie nach Form und Inhalt dem Geiste Altisraels an. Daß dies wirklich geschehen ist, zeigen die angeführten Parallelen, wenigstens in ihrer Gesamtheit. Der biblische Schriftsteller beginnt mit denselben Worten wie Amen-em-ope und legt in Anlehnung an die 30 Kapitel des ägyptischen Buches seine 30 Sprüche vor. 9 von den 10 ersten Sprüchen haben ihre Entsprechung in der Lehre des Amen-em-ope. Die Entsprechung ist zwar manchmal eine freiere (Prov 23,6 „speise nicht bei einem Mißgünstigen" — Amen-em-ope Kap. 11 „Sei nicht gierig nach der Habe eines geringen Mannes"; ähnlich Prov 23,9 = A. Kap. 21), an anderen Stellen aber ist die Entsprechung fast wörtlich. Eine charakteristische Wendung wie Prov 23,5: „Denn sicherlich hat er (der Reichtum) sich Flügel gemacht und fliegt wie ein Adler gen Himmel" mit ihrer ägyptischen Entsprechung: „Sie (die Reichtümer) haben sich Flügel wie Gänse gemacht und sind zum Himmel geflogen" ist gewiß geeignet, die literarischen Beziehungen des israelitischen Verfassers der Spruchsammlung zu seiner Vorlage, der Lehre des Amen-em-ope, zu erhärten. Aber er hat verständiger Weise die seinen Volksgenossen fremden „Gänse" Ägyptens durch den Adler (Geier) ersetzt.

Überhaupt ist die Verwertung des ägyptischen Weisheitsbuches vonseiten des israelitischen Schriftstellers eine selbständige, sodaß die Sprüche in der Umformung, welche sie von ihm erfahren haben, höheren religiös-ethischen Zwecken entsprechen. Gegenüber den ziemlich wortreichen Sätzen des ägyptischen Weisheitslehrers ist die sprachliche Form der biblischen Sprüche kurz gedrängt, unter Einhaltung des metrischen Schemas im Baue der Verse und Vershälften. Die ägyptische Lehre zielt auf die Ausbildung eines Hofbeamten hinaus; das Ziel des biblischen Schriftstellers geht höher; er will auf der Grundlage frommen Jahweglaubens wahre Herzensbildung vermitteln. Er entnimmt der ägyptischen Lehre unter Ausschaltung aller polytheistischen Züge nur so viel, als für seinen Zweck brauchbar war, und erfüllt auch dies noch dazu mit dem Geiste der Religion Altisraels. Daher spricht er als Zweck seiner Sammlung aus 22,19, „daß du auf Jahwe dein Vertrauen setzest", und motiviert seine Mahnungen, welche dem Schutze der Armen gelten, mit dem religiös-ethischen Grundsatz, daß Jahwe der Anwalt und Schützer der Armen, der Witwen und Waisen ist (22,23; 23,11). In der weiteren Folge (23,17; 24,41) ermahnt er noch ausdrücklich zur Jahwefurcht. In

einem Punkte aber werden sich die ägyptische Lehre und die biblische Spruchsammlung wieder begegnen: wie jene so wird auch diese im Unterricht der Jugend ihre Verwendung gefunden haben.

Erman hat die Meinung vertreten, daß das ägyptische Buch in saitischer oder persischer Zeit von einem Juden, der in Ägypten lebte, ins Hebräische oder Aramäische übersetzt worden sei. Gegen diese Spätdatierung wendet sich *Sellin* mit Recht, indem er auf 22,29 und besonders 24,21 hinweist, wo der Weise sagt: „Habe Ehrfurcht, mein Sohn, vor Jahwe und dem König". Die Voraussetzung des Königtums führt in die vorexilische Zeit. Das aber mag dahingestellt bleiben, ob der Verfasser der kleinen Spruchsammlung unmittelbar aus dem ägyptischen Buche oder mittelbar aus einer ihm vorliegenden hebräischen Bearbeitung diese 9 Sprüche entnahm und mit den übrigen Sprüchen aus anderen Quellen zu dieser Sammlung von 30 Sprüchen vereinigte. Es genügt, daß wir in diesem konkreten Falle die Quelle kennen, aus welcher letztlich die 9 Sprüche nebst der Einleitung geflossen sind.

Innsbruck. Josef Linder S. J.

Merkwürdige Übersetzung einer Ignatiusstelle.

Der Brief des hl. Martyrers Ignatius an den hl. Polykarp hat in der griechischen Ursprache folgende Aufschrift:

Ἰγνάτιος, ὁ καὶ Θεοφόρος, Πολυκάρπῳ ἐπισκόπῳ ἐκκλησίας Σμυρναίων, μᾶλλον ἐπισκοπημένῳ ὑπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, πλεῖστα χαίρειν.

Das wird von *Walter Bauer*, Göttingen[1]), so übersetzt: „Ignatius, der außerdem Theophorus heißt, grüßt Polykarp, den Bischof der Kirche der Smyrnäer, dem vielmehr Gott Vater und der Herr Jesus Christus Bischöfe[2]) sind, von ganzem Herzen".

Ähnlich lautet die Übersetzung *G. Krügers*[3]): „Ignatius, der auch Theophorus heißt, wünscht Polykarp, dem Bischof der Kirche der Smyrnäer, dem vielmehr Gott Vater und der Herr Jesus Christus Bischöfe sind, alles Heil".

Dagegen hat *Lightfoot*[4]) in der englischen Übersetzung das

[1]) Handbuch zum Neuen Testament. Herausg. von *Hans Lietzmann*. Ergänzungsband. Die apostolischen Väter II. Erklärt von D. *Walter Bauer*. Tübingen 1920, 276.

[2]) Von mir unterstrichen; ebenso in den folgenden Zitaten.

[3]) Neutestamentliche Apocryphen. Herausg. von *Edgar Hennecke*. 2. Aufl. Tübingen 1924, 533.

[4]) The Apostolic Fathers, Part II[2], London 1889, 571.

Wort bishop in der Einzahl: „Polycarp who is bishop of the church of the Smyrnaeans or rather who hath for his bishop God the Father and Jesus Christ".

Auch die katholische Übersetzung in der neuen Köselschen Ausgabe[1]) sagt: „Ignatius, der auch Theophorus (heißt), grüßt vielmals Polykarp, den Bischof der Kirche von Smyrna, der vielmehr selbst wieder als Bischof über sich hat Gott Vater und den Herrn Jesus Christus".

Desgleichen hat eine alte katholische Übersetzung[2]): „Dem Polykarpos, Bischofe der Kirche zu Smyrna, oder vielmehr, dessen Bischof Gott der Vater und der Herr Jesus Christus ist — Gruß zuvor von Ignatius, der auch Theophoros heißt".

Die lateinische Übersetzung bei *Funk*[3]) lautet: „Ignatius, qui et Theophorus, Polycarpo, episcopo ecclesiae Smyrnaeorum, qui ipse potius episcopum habet deum patrem et dominum Jesum Christum, plurimam salutem".

Dagegen finden wir auch in einer katholischen Übersetzung das von uns besonders betonte Wort in der Mehrzahl[4]): „Ignatius, zugenannt Theophorus, entbietet Polykarp, dem Bischof der Kirche von Smyrna, oder vielmehr dem den Bischöfen Gott Vater und dem Herrn Jesu Christo, Unterstehenden alles Freudige zum Gruß".

Wer hat nun Recht? Wenn man Gott Vater Bischof nennt und Gott Sohn Bischof nennt, darf man dann Vater und Sohn Bischöfe, zwei Bischöfe nennen? Sicher sind Vater, Sohn und Hl. Geist nicht drei Schöpfer, sondern ein Schöpfer der Welt, wie sie auch nur ein Gott sind, trotzdem der Vater Gott ist, der Sohn Gott ist und der Hl. Geist Gott ist. Ebenso sind Vater und Sohn nicht zwei Hauchungsprinzipien des Hl. Geistes, trotzdem sowohl der Vater, als auch der Sohn den Hl. Geist aushaucht. Und so ist es auch nicht berechtigt, Vater und Sohn als Bischöfe in der Mehrzahl zu bezeichnen. Denn nicht kraft ihrer persönlichen Eigentümlichkeit, sondern kraft ihrer gemeinsamen göttlichen Oberherrschaft sind sie Bischof. Der Vater wird Bischof

[1]) Bibliothek der Kirchenväter. Die apostolischen Väter. Von *F. Zeller*, Kempten und München 1918, 152.

[2]) Übersetzung der Briefe des hl. Ignatius, Bischofs von Antiochia. Münster 1827, 30. — Verfasser ist laut Vorwort *Christ. Genelli.*

[3]) Patres Apostolici. Edidit *F. X. Funk*. I² Tubingae 1901, 287.

[4]) Auswahl der vorzüglichsten patristischen Werke. Von Dr. *F. X. Reithmayr*. Die Schriften der apostolischen Väter von Dr. *J. Chrys. Mayer*. Kempten 1869, 195.

genannt vom hl. Ignatius[1]): „Τῷ πατρὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τῷ πάντων ἐπισκόπῳ". Der hl. Petrus nennt Christus den Bischof der Seelen: „Ἐπίσκοπον τῶν ψυχῶν ὑμῶν"[2]). Aber wenn Vater und Sohn zusammen Bischof genannt werden, dann sind sie als ein Bischof zu bezeichnen. Höchstens könnte man das Bedenken erheben, daß Christus in seiner menschlichen Natur, der Vater nur in seiner göttlichen Natur Bischof sei. Aber wenn der Vater in seiner göttlichen Natur Bischof ist, dann ist auch der Sohn in derselben göttlichen Natur Bischof; und da Christus in seiner Person nicht ein zweifacher, sondern ein einziger Bischof ist, so ist er weiterhin mit dem Vater ein einziger Bischof. Ignatius aber hat auch gerade in diesem Briefe an Polykarp (8,3) wieder ein klares Bekenntnis zur Gottheit Christi abgelegt: „Ich wünsche, daß es euch immerdar wohlergehe in unserm Gott Jesus Christus".

Valkenburg (L) Holland. A. Deneffe S. J.

Eine unbekannte Ablaßschrift.

In einer Handschrift des Pfarrarchives in Xanten (Reg. XVI Ms. 23 f. 150) ist ein „Tractatus super indulgentiis" erhalten, der nach einer gefl. Mitteilung von Dr. *N. Paulus* noch unbekannt ist. Ich teile daher das Wesentlichste daraus mit.

Der ungenannte Verfasser ist nicht Theologe, sondern Kanonist. Er zitiert nicht nur überwiegend Kanonisten, sondern stellt auch ausdrücklich seine eigene Meinung derjenigen der Theologen gegenüber: „Theologi tamen tenent . . ." Er ist ein Zeitgenosse des Dominikaners *Heinrich Kalteisen* aus Coblenz († 1465), den er in Rom selbst gesehen hat[3]). Dessen Gutachten über den Ablaß (1447) wird wiederholt von ihm zitiert[4]). Der Traktat, den er zu seiner eigenen Belehrung (ad utilitatem mei)

[1]) Magn. 3,1.

[2]) 1 Petr 2,25.

[3]) „Remota causa, propter quam aliquid fit, cessat et eius effectus [*Thomas* Suppl. qu. 27. a. 3]. Idem secundum *Gasparum [Calderini]* et magistrum sacri palatii *[Kalteisen]* in tractatu suo indulgentiarum. Idem audivi teneri coram eo in palatio apostolico in disputatione publica, cuius conclusio erat talis, quod, indulgentiae cum sint stricti iuris propter formam concessionis datam, ergo condicionem in eis appositam ad eorum fructum obtinendum oporteat impleri".

[4]) Gedruckt bei *P. Fredericq*, Codex documentorum (1922) S. 62 Vgl. diese Zeitschr. 27 (1903) 368.

verfaßt hat „subtilia vel nova non dicens, sed compendiose antiquitus scripta commemorans", enthält folgende Gedanken[1]):

1. Der Ablaß ist ein Erlaß der zeitlichen Sündenstrafen, aber nicht, wie die „opinio vulgatissima" will, der Sündenschuld. Definition *Heinrichs v. Gent* mit kleinen Varianten. Ähnlich bei *Kalteisen* S. 64. „Unde dicit Franziscus cardinalis *[Zabarella]* fatuum esse dicere, papam posse dare indulgentiam a poena et a culpa". Die Erklärung, die *Wilhelm v. Montlaudun* von dem sog. Ablaß von Schuld und Strafe gibt (*Paulus* I, 389) wird abgelehnt. „Ego dubito, quomodo possit offendi ecclesia militans, quin etiam offendatur Deus". Zum Beleg wird auf Zach 2,8 und Matth 25,40 verwiesen. „Hinc igitur papa nunquam ponit in bullis suis indulgentiam a poena et culpa. Immo si quae talis reperiretur, esset surrepticia et de mente pontificis aliena". Dieselben Worte einschließlich der Bibelstellen finden sich auch in *Kalteisens* Gutachten S. 70. Vgl. *Paulus* III, 40.

2. „Potest esse in poenitente et in confitente tanta contritio vel tanta satisfactio, quod tota poena remittitur, et tunc indulgentiae non habebunt locum". Aber gewöhnlich ist das nicht der Fall, sei es, weil der Beichtvater eine zu geringe Buße auferlegt oder weil der Sünder die auferlegte unzureichend verrichtet. „Hanc ergo poenam non remissam in absolutione sacramentali indulgentiae remittunt".

3. „Solus papa potest dare indulgentiam sine mensura". Ähnlich *Kalteisen:* „Solus papa habet plenitudinem pontificalis potestatis" S. 64. Auch die in unserm Traktat folgende Belegstelle aus *Thomas* Suppl. q. 26 a. 3 über das Verhältnis des Papstes zu den Bischöfen findet sich in *Kalteisens* Gutachten. Vgl. *Paulus* I, 349; 384.

4. Zur Gültigkeit eines Ablasses gehört eine „causa rationabilis. Pro commodo temporali non est danda indulgentia". Ein ohne vernünftigen Grund erteilter Ablaß ist ungültig, „quia tunc dans videtur errare et non posse aperire". Gleichwohl wird derjenige, der ihn in gutem Glauben zu gewinnen sucht, desselben auch teilhaftig, „quia fides subditi tanta esse potest, quod ad illam consequendam acceptatur". Herr Dr. *Paulus* macht mich darauf aufmerksam, daß dies nicht die sententia communis, sondern eine nicht „tragbare" opinio singularis ist.

5. Zur Gewinnung eines Ablasses ist nicht nur die Reue, sondern, wenn vorgeschrieben, auch die Beichte erforderlich.

[1]) Die Geschichte des Ablasses von *N. Paulus* (1922) ist überall zu vergleichen.

„Sola cordis contritione peccata remittuntur, sed ad lucrandam indulgentiam requiritur oris confessio et cordis contritio. In ista particula definitionis concordant *Thomas* et magister palatii in tractatu suo indulgentiarum“[1]). Überhaupt sind die vorgeschriebenen Bedingungen zu erfüllen. Daß der bloße gute Wille nicht genügt, wie auch *Thomas* betont (*Paulus* I, 297), wird durch nicht glücklich gewählte Beispiele erläutert. „Volens martyrium pati et non patitur, non habebit aureolam, et virgo violenter corrupta, licet remaneat virgo, tamen coram Domino non consecrabitur inter virgines“. Ein grobes Mißverständnis!

6. Die Sündenstrafe wird erlassen „per recompensationem de poena indebita Christi et sanctorum“. Die Lehre vom thesaurus ecclesiae wird im Anschluß an *Hostiensis* vorgetragen. Vgl. *Paulus* I, 324. Zur Verwaltung des Kirchenschatzes ist der Papst nach Matth 16,19 berechtigt.

7. „Indulgentiae tantum valent, quantum sonant. Patet, quia ecclesia non iudicat nisi de sibi notis. Non autem innotescit voluntas dantis indulgentias nisi per verba litterae, in qua dat indulgentias. Ergo secundum illorum verborum mensuram tenenda est quantitas eius“. Die Stelle steht wörtlich in *Kalteisens* Gutachten S. 66. Vgl. *Paulus* III, 93.

8. „Quaeritur, quia dicitur, ‚quodsi vere confessus in via moriatur‘ et nihilominus ‚mandamus angelis paradisi‘, an papa potest mandare angelis? Et videtur quod non, quia potestas ligandi et solvendi est sibi data super terram. Angeli enim non sunt super terram . . . Solutio: Dic, quod directe angelis mandare non potest, sicut non potest mortuos quoad veram absolutionem absolvere, quia illi vocati sunt ad maius tribunal: sed indirecte sic, quia dicitur in bulla, quod vere confessis etc. Et sic est [confessus] tantummodo debitor poenae temporalis, quam papa tollit, quod potest. Et in egressu animae assistit spiritus bonus et spiritus malus unus vel plures. Et tunc statim sententia lata, si bona est anima, per ministerium boni angeli deducitur in caelum vel in purgatorium, ubi postquam purgata fuerit, ipse eam deducit in caelum. Si vero mala est, deducitur per daemones in infernum. Sic enim mandat [papa] angelis indirecte, non praecipiendo, sed debitum eorum exsequendo“. „Eine interessante Erklärung, die mir sonst nirgendwo begegnet ist“. (Gütige Mitteilung von Herrn Dr. *N. Paulus*). Vgl. die unechte Jubiläumsbulle bei *Fredericq* S. 8.

[1]) Von anderen Theologen wurde diese Forderung abgelehnt. „Die Beichte war nicht allgemein als notwendig betrachtet“, *Paulus* III, 428. Vgl. III, 42.

9. „Indulgentiae valent existentibus in purgatorio indirecte propter unionem corporis mystici". Dieselben Worte bei *Kalteisen* S. 68. Unser Traktat fügt noch hinzu „sicut tanquam suffragium vel orationes et ieiunium". Doch kommt es auch hierbei auf den Wortlaut der Bulle an. Vgl. *Paulus* III, 94.

10. Auch Ordensleute können Ablässe gewinnen.

Unser Traktat ist die einzige erhaltene Ablaßschrift, die sich auf *Kalteisen* beruft. Ihre Erhaltung verdanken wir dem damaligen Dechanten von Xanten, *Arnold Heymerick*[1]), der lange als Abbreviator an der Curie tätig gewesen war und dort unzweifelhaft auch seinen rheinischen Landsmann *Kalteisen* gesehen hatte. Er teilte den Traktat im Jahre 1486 dem Pfarrer einer kleinen Nachbargemeinde, Wardt bei Xanten, mit, der ihn zu seiner Belehrung darum gebeten hatte. Somit ist unser Traktat zugleich ein Zeugnis für das wissenschaftliche Streben des Seelsorgeklerus am Vorabend der Reformation.

Coblenz. Prof. Dr. Schröder.

Aus theologischen Grenzgebieten

1) Über den antiken Kaiserkult

In der Sammlung „Texts for students", die den von *Lietzmann* herausgegebenen „Kleinen Texten" in Zweck und Einrichtung ähnlich ist, schenkte uns *C. Lattey S. J.* eine willkommene Zusammenstellung von Texten, die den Herrscherkult erläutern[2]). Die mitgeteilten Zeugnisse reichen von *Homer* bis *Tertullian* und *Cassius Dion*. Griechische, römische, jüdische und christliche Schriftsteller kommen neben Inschriften zu Worte und bezeugen Tatsache und Art des Herrscherkultes oder auch seine Beurteilung seitens Juden und Christen. Die Vorstufen werden gekennzeichnet durch die Verehrung Hektors, der Perserkönige Darius und Xerxes, Lysanders und Philipps von Makedonien. Alexander hat den hellenistischen Königskult eingeführt, der sich dann in den Diadochenstaaten, mit Ausnahme Makedoniens, weiter entwickelte. Die Zeugnisse dieser drei Abschnitte machen ungefähr die Hälfte der Texte aus (S. 9—15). Die folgenden Zeugnisse betreffen den Kaiserkult (16—23). Wenn auch

[1]) Vgl. *A. Potthast*, Bibl. hist. I, 119. Annalen des hist. Vereines für d. Niederrhein, Bd. 100.

[2]) Texts illustrating ancient ruler-worship. Texts for students 35. London 1921. Heft 35 a bringt die englische Übersetzung der Texte.

vereinzelt schon vor Caesar Römern dargebracht, hat der Kult in Rom eigentlich durch Caesar Eingang gefunden. Vorsichtiger verfolgte Augustus das gleiche Ziel der göttlichen Verehrung seiner Person, die ihm auch in den Provinzen in reichem Maße zuteil ward; Texte aus Asia, Gallien, Spanien, Britannien zeigen das. *Josephus* weiß von Augustustempeln in Samaria, Paneas (Caesarea Philippi) und Caesarea am Meere zu erzählen, sowie von göttlichen Ehren, die Agrippa I gezollt wurden; *Philon* von den Forderungen Caligulas. Der letzte Abschnitt The christians bringt im Martyrium *Polykarps*, in *Tertullians* Auffassung (Apol. 34) und *Plinius'* Worten die Stellung der Christen zum Ausdruck. Der Kaiserkult war ja der stets gegebene Konflikt zwischen Christentum und Staatsgewalt.

Der Verfasser hat die sehr schwere Aufgabe, aus der überreichen Fülle der Zeugnisse die wichtigen auszusuchen und zum Bilde der Entwicklung zu gestalten, gut gelöst. Gewährsmann war ihm laut Vorrede (VI) vor allem *E. Kornemanns* grundlegender Aufsatz „Zur Geschichte der antiken Herrscherkulte", in Klio 1 (1901) 51 ff. In derselben Zeitschrift hat *H. Heinen* sehr reiches Material beigebracht „Zur Begründung des römischen Kaiserkultes" (11 [1911] 129 ff); im letzten Heft schreibt *P. Schnabel* über „Die Begründung des hellenistischen Königskultes durch Alexander" (Klio 19 [1924] 113 ff.). Für Ägypten hat *F. Blumenthal* ähnliches geleistet (Archiv f. Papyrusforschung 5 [1913] 317 ff.). Eine reichhaltige Überschau über Quellen, Ergebnisse, Literatur schenkte uns *G. Herzog-Hauser*, Kaiserkult (*Pauly-Wissowa-Kroll*, Real-Encycl. d. c. A. Supplementbd. IV [1924] 806—853).

Das Dekret der asianischen Städte über Einführung eines neuen Kalenders aus dem Jahre 9 v. Chr. hat sich in unsern Lehrbüchern fast schon Heimatrecht erworben[1]), sicherlich würde man es in den Texts gerne sehen. Ähnliches gilt vom Eid von Gangra[2]) in Paphlagonien aus dem Jahre 3 v. Chr., für das eine oder andere Zeugnis aus Ägypten, z. B. die Weihung an Augustus aus dem Jahre 4 v. Chr.[3]); den Eid auf Tiberius[4]) oder das Edikt des Germanicus aus dem Jahre 19 n. Chr.[5]) Zum Kaiseraltar von Lugdunum wäre beizuziehen die Augustusmünze CAESAR AVGVSTVS DIVI F PATER PATRIAE

[1]) *Dittenberger*, Orientis graecae inscript. sel. II 458; vgl. *P. Wendland*, Die hellenist.-röm. Kultur[2.3]. 1912. 409 f.

[2]) *Dittenberger*, Or. gr. II 532.

[3]) *Preisigke*, Sammelbuch griech. Urkunden aus Ägypten. Nr. 982.

[4]) Oxyr. Pap. II 240, 3 f.

[5]) Z. B. *Preisigke* a. a. O. Nr. 3924.

ROM ET AVG mit dem Bild des Augustus und des Altars von Lyon[1]). Die Reihe der Kaiseraltäre in den Provinzen würde ergänzt durch die Ara Ubiorum[2]), die um die Wende unserer Zeitrechnung errichtet wurde. Bezeichnend ist die Inschrift römischer Kaufleute aus Thinissut, Africa, die Augusto deo gesetzt ist[3]), dazu die in Tarraco, Spanien, geschlagene Münze[4]), die AVGVSTO Deo aufweist.

Philons Legatio ad Gaium enthält neben den mitgeteilten (c. 43—45) zahlreiche andere Äußerungen *Philons* über den Kaiserkult. *Philon* erkennt die Segnungen der Regierung des Augustus und Tiberius bereitwillig an[5]), lehnt aber die göttliche Verehrung eines Menschen ab. — Einblick in die Organisation und die Art des Kaiserkultes gewährt das Spendenverzeichnis von Ankyra, das auf der Ante der rechten Wand des Tempels der Roma und des Augustus, dessen Marmorquadern ja auch die Res gestae divi Augusti uns erhalten haben, eingegraben ist. Hekatomben, Opfer, Errichtung von Altären und Bildsäulen, Schenkung von Grundstücken zur Abhaltung der Festversammlung und der Spiele, religiöse Festzüge, gestiftete Spiele im Theater, Circus und Amphitheater, Volksspenden von Öl und Getreide wechseln in bunter Reihe ab. Von alledem waren die Christen ausgeschlossen, weil sie sich ja den Festfeiern fernhielten. Dazu aber kam für sie die stets lauernde Gefahr, des Majestätsverbrechens bezichtigt zu werden, weil sie dem Kaiser die allgemein übliche Ergebenheitskundgabe verweigerten; denn als solche galt der Kaiserkult. Daher die häufige Erwähnung des Kaiserkultes in den Schriften der christlichen Apologeten, wie *Justins* (Apol I 17), *Tatians* (Oratio ad Graec. 10), *Theophilus'* (Ad Autol. I 11). *Minucius Felix'* (Oct. 29,5), vor allem *Tertullians* (ad nat. I 10; de spect. 6; ad Scapulam 2. 5; Apol. 28 ff.) sowie in den christlichen Märtyrerakten, wie in den mitgeteilten Sätzen aus dem Martyrium *Polycarpi*, in der Passio Sanctorum Scilitanorum[6]), im Briefe der Gemeinden von Vienne und Lyon[7]), in der Passio Perpetuae et Felicitatis (7), vielleicht schon

---

[1]) *H. Cohen*, Description hist. des monnaies frappées sous l'empire Romain. I² Nr. 236.

[2]) *Tacitus* Ann. I 57; *Sueton* Aug. 52.

[3]) *Dessau*, Inscriptiones latinae sel. (III,2) Nr. 9495.

[4]) *Cohen*, Description Nr. 728.

[5]) Leg. ad Gaium, ed. *Cohn* n. 141 ff; vgl. die von *Wendland* aufgenommene Inschrift aus Halikarnass (Hell.-röm. Kultur 410) sowie die Ehreninschrift aus Sardes des Jahres 2/1 v. Chr. Americ. Journ. of Archaeol. 18 (1914) 321 ff.

[6]) Bei *Kirch*, Enchiridion Nr. 71.

[7]) Bei *Eusebius*, Kirch. Gesch. 5,1,47.

Apc 2,13, wenn nämlich Antipas in Pergamum wegen Verweigerung des Kaiserkultes getötet wurde.

2) Numismatik

Das Werk *Jos. Vogts*[1]) ist deshalb auch für den Theologen von Belang, weil es die alexandrinischen Münzen der römischen Zeit als Geschichtsquelle wertet, der politischen wie der Kultur- und Religionsgeschichte, „als reichhaltige illustrierte Staatszeitung" (1). Der offizielle Charakter, der im letzten Worte angedeutet ist, kommt den alexandrinischen Münzen tatsächlich zu, weil es Reichsmünzen sind, die in der Münzstätte Alexandria geschlagen wurden. Andererseits bringt diese Reichsmünze doch auch die Bedeutung Alexandrias als der zweiten Stadt des Imperiums, der Hauptstadt der reichen kaiserlichen Domäne Ägypten und der Kornkammer Italiens, des lebhaftesten Umschlagplatzes des Ostens, der alten Ptolemäer-Königsstadt zum Ausdruck. Gerade dieser Verbindung verdanken wir reichen Aufschluß über Leben und Streben der Stadt und des Reiches.

Aus der Fülle der Einzelheiten seien einige von denen herausgehoben, welche die Bibelwissenschaft, Kirchen- und Religionsgeschichte näher angehen.

Zur Zählung der Regierungsjahre des *Augustus* ist die Feststellung wichtig, daß es alexandrinische Münzen mit der Jahrzahl 46 nicht gibt. „Von den beiden Exemplaren, die angeblich das Datum LMς führen, hat das Berliner Stück LMB (also 42), das andere wahrscheinlich LMΓ (also 43)" (12); sie stützen also nicht die Kratesisära (vgl. 39 f.). Ebensowenig gibt es alexandrinische Tiberiusmünzen aus der Regierungszeit des Augustus. Die von *Dattari* fälschlich den Jahren 12/13 und 13/14 zugeschriebenen, in Wirklichkeit in den Jahren 10/11 und 11/12 geprägten Stücke tragen das Bild des Augustus. „Somit läßt sich aus der alexandrinischen Prägung keinerlei Anzeichen einer effektiven Mitregentschaft des Tiberius entnehmen" (16).

Religionsgeschichtlich ist von Bedeutung, daß nicht nur der Herrscherkult sich zeigt (ΘΕΟΥ ΥΙΟϹ), sondern neben römischen Zeichen und Typen hellenistische (wie die Bilder der Demeter und Euthemia) und einheimisch ägyptische (Ibis, Lotosblume) sich finden (17 f.): „Romanismus unter weitgehender Schonung der Traditionen der Länder", die Signatur der augustinischen Politik. — Anders verfuhr Caligula, der dem Orient den Vorzug vor dem Westen einräumte und daher

[1]) Die alexandrinischen Münzen. Grundlegung einer alexandrinischen Kaisergeschichte. I Text. II Münzenverzeichnis. Kohlhammer. Stuttgart, 1924.

hochverehrt war im Osten, nach Ausweis der Münzen als Helios (22 f.). — Unter Claudius tritt Sarapis in den Münzbildern auf (25). Seine Regierung umschließt eine Reihe reichster Erntejahre für das Land, wie die Eintragungen des Nilmessers von Elefantine beweisen; zweimal steht dort sein Name an der obersten Marke. Das spiegelt sich in den Typen seiner Münzen (26). — Die Münzen Neros zeigen die Form seines Kultes, der sich auf eine namentlich im Anfang seiner Regierung weitverbreitete, im Osten stets erhaltene Begeisterung für den Caesar stützen konnte. Als neuer Agathodaimon, als σωτὴρ τῆς οἰκουμένης wird er gepriesen, ähnlich wie in Papyri und Inschriften (28 ff.). — Dagegen hat der Aufenthalt Vespasians in Alexandria, wo er zuerst zum Kaiser ausgerufen wurde, keinen Nachhall in den Münzen gefunden. — Weiteres sei, um den Raum nicht übermäßig in Anspruch zu nehmen, eben nur aufgezählt: Die Darstellung Domitians als Aion d. h. des ewig sich erneuernden Zeitgottes als Unterpfandes der Ewigkeit Roms (52 f.), die Gleichsetzungen Zeus-Sarapis und Helios-Sarapis (55 ff.), die Gaumünzen als Denkmäler der kaiserlichen Religionspolitik (57 ff.), das Vordringen der ägyptischen Kulte unter Trajan (72 f; 93), der Besuch Hadrians in Ägypten, Tod und Verehrung des Antinoos, Beginn der jüdischen Unruhen (103; vgl. 106, 110), Sarapis als Pantheon (104 f.), wachsende Verehrung der solaren Gottheiten und Vordringen der Astrologie (114 ff.) unter den Antoninen. Die Regierungszeit des Marcus sieht das Absterben der antiken Religion, auch der alexandrinischen (145 ff.). Caracalla, der durch die Constitutio Antonina allen in Gemeindeverbänden lebenden Bewohnern das römische Bürgerrecht verlieh, bringt die neue Gleichheit von Rom und Provinzen auch in den Typen seiner Münzen zum Ausdruck. Sarapis erhielt in Rom seinen Tempel, Iupiter Capitolinus wurde in Ägypten verehrt; das bestätigen die Münzen (171 f.). Aber „in allen Wirren des (dritten) Jahrhunderts blieb Roma aeterna die herrschende Idee" (180), auch unter den syrischen Kaisern. Die Jahrtausendfeier des Jahres 248 wird von den alexandrinischen Münzen des Kaisers Philippus erwähnt (197). Die Münzen des Decius, des Eiferers für die altrömische Religion und Christenverfolgers, haben Pietas bezw. Eusebeia als Inschrift (200). Von Aurelians Kultbestrebungen sagen uns die alexandrinischen Münzen nichts; die Bedeutung der ägyptischen Münzstätte war im Schwinden (217). Sie konnte noch Diokletian und Maximian als Iovius und Herculius feiern (224); dann wurde von Diokletian die griechische Münzprägung aufgehoben und die (lateinische) Reichsprägung eingerichtet im Jahre 295/296; im folgenden Jahre begann die Indiktionsrechnung (228 ff.).

Vogts Buch ist ein Werk beharrlichen Gelehrtenfleißes nicht minder wie der Beherrschung der reichen Quellen einer reichen

Zeit, das unsern Dank verdient. Ähnliches gilt von der an Umfang viel bescheideneren Studie *H. Doergens*[1]),

3) Zur Geschichte der altchristlichen Apologetik,

und fügen wir hinzu: der griechischen Religion.

Letzteres rechtfertigt die Erwähnung des Buches in diesem Zusammenhange. *Doergens* hat sich schon früher über „Eusebius von Caesarea als Darsteller der phönizischen Religion“[2]) geäußert: beide Arbeiten dienen der Aufgabe, „in streng wissenschaftlichen Untersuchungen“ die Frage zu lösen, „wie zu . . . (evolutionistisch-religionsgeschichtlichen Versuchen (moderner Philologen und Theologen) die Väterzeit des werdenden Christentums . . . sich gestellt hat . . .“ (Vorwort). Hauptquelle ist die Praeparatio des *Eusebius*, in der ungefähr 300 heidnische Autoren mit Namen genannt werden (61). Aus ihrer Kenntnis sucht *Eusebius* die griechische Religion darzustellen und zu werten. Drei Faktoren haben in ihr zusammengewirkt, ohne jedoch zur Einheit zu gelangen: die Volksreligion, die religiös-philosophische Weltanschauung kleinerer geschlossener Kreise und der Staatskult mit Magie und Mantik, Opfer und Orakelwesen (1 f.). In den beiden ersten Kapiteln führt *D.* das Quellenmaterial vor für Volksreligion und Staatskult (3—21) und für die Religion der griechischen Philosophen (22—60). Es folgt im 3. Kapitel „Die Art der Quellenbenutzung in der Praeparatio“ (61—102), ferner „Die Eusebianische Konstruktion des Entwicklungsganges der griechischen Religion“ (Kap. 4; 103—121), sodann „Der Wert der Eusebianischen Kritik im Rahmen der Praeparatio“ (Kap. 5; 122—129). Mag auch die Praeparatio keine systematische Darstellung der griechischen Religion und ihrer Entwicklung sein, so besteht doch *Eusebius'* Auffassung im ganzen zu Recht. So das Schlußurteil *Doergens* (130).

Die Forschung muß der mühsamen, entsagungsvollen Arbeit solcher Untersuchungen Dank wissen; nur so wird die Überschau über das gesamte literarische Material zur Beurteilung der Lage des jungen Christentums inmitten der Strömungen des Heidentums ermöglicht.

Eine Frucht eingehender und liebevoller Beschäftigung mit

4) dem altchristlichen Kleinasien

schenkt uns *V. Schultze*[3]). Sein Ziel ist, Kleinasien im Gesamt-

[1]) *Eusebius* von Caesarea als Darsteller der griechischen Religion. Eine Studie zur Geschichte der altchristl. Apologetik. (Forsch. zur christl. Literatur- u. Dogmengesch. XIV 3) Paderborn 1922.

[2]) Forschungen XII 5, 1915.

[3]) Altchristliche Städte und Landschaften. II. Kleinasien. Erste Hälfte. Mit 58 Abb. Bertelsmann. Gütersloh. 1922.

bild des christlichen Altertums darzustellen, unter Verwertung aller Quellen und Berücksichtigung aller Verhältnisse, der politischen wie kulturellen und religiösen. So tritt in Einzelbildern, die aber nicht vereinzelt dargeboten werden, die Kirchengeschichte Kleinasiens von fünf Jahrhunderten vor uns hin. Land und Volk und Religion und Kirche werden mit gleicher Sorgfalt dargestellt. Wenn wir in der Beurteilung geschichtlicher Tatsachen in manchem anderer Ansicht sind, dürfen wir uns umsomehr der eingehenden Schilderung freuen, die den einzelnen Teilen unter dem Namen „Land und Volk" vorausgeschickt werden; dieser „breite geographische und topographische Unterbau" (Vorwort VIII) wird dem Buche und dem Verfasser vielen Dank verdienen.

Der erste Teil behandelt „Das allgemeine Bild" von Kleinasien (1—62), gezeichnet nach einer Fülle von Einzelbelegen. *Pontus* (63—190), das im 1. Brief des hl. Petrus genannt wird (1,1), hat früh das Christentum kennen gelernt. Als Glaubensbote wird Andreas genannt; weitere Einzeldaten sind selten. Marcion und Aquilas, der griechische Übersetzer des A. T. (146 f.), bezeugen das Christentum Sinopes aus den ersten Jahrzehnten des zweiten Jahrhunderts, vielleicht auch der Martyrer Phokas (152 ff.). Neocaesareas christliche Geschichte ist eng verflochten mit den Schicksalen Gregors, des Schülers *Origenes'* und späteren Wundertäters (167—179). In Komana starb auf der Reise nach dem zweiten Verbannungsorte Pityus der große Patriarch von Konstantinopel, Johannes Chrysostomus, im September 407.

Wie Pontus macht auch Paphlagonien (191—219) Rechte geltend auf Andreas als seinen Apostel, dem die Gründung der Kirche von Amastris zugeschrieben wird. Ende des zweiten Jahrhunderts leitete Bischof Palmas von Amastris eine Synode in Sachen des Osterfeststreites (214). Eine größere Bedeutung hat die Kirche von Paphlagonien ebensowenig erlangt wie die Provinz im Rahmen des Reiches. Das gilt auch von der im Jahre 384 oder 385 von Paphlagonien abgetrennten Provinz Honorias, die *Sch.* eigens behandelt (220—236).

Wichtiger ist für uns Bithynien (237—346), die Provinz, in die Paulus nicht einziehen durfte (Apg 16,7), die zur Zeit des ersten Petrusbriefes Christen zählte (1,1) und sich bald zur blühenden Kirche entwickelte nach dem Zeugnis des Plinius Secundus. Auch Bithynien ist nach der alten Überlieferung von Andreas mit dem Christentum bekannt gemacht worden. Die Kirche der Metropole Nicomedia sei von ihm gegründet (263). Hier, in der neuen Hauptstadt Diokletians, besaß das Christentum eine geräumige Basilika; von hier nahmen die letzten großen Christenverfolgungen ihren Ausgang (265 ff.). Hier errichtete aber auch Konstantin über den Trümmern der alten eine neue christliche Basilika (282). Bald darauf tagte im benachbarten

Nicaea die erste allgemeine Kirchenversammlung (316 ff.), deren 1600-jährigen Gedenktag das Jahr 1925 begeht. Heute umschließt ein allzuweiter Mauerkranz mit 238 Türmen eine unbedeutende Siedlung.

Mit der Kirchenprovinz Hellespontus (347—396) betreten wir Paulinisches Gebiet. Zwar wird der Apostel die Metropole Kycicus wohl nur von ferne gesehen haben (351); aber Troas, die Hafenstadt nach Makedonien, hat er mehrmals besucht (Apg 16,7; 20,1 ss; dazu 2 Tim 4,13). Von hier schrieb auch Ignatius der Martyrer seine Briefe an die Philadelphier, Smyrnäer und an Polykarp (384—390).

Näher noch am Mittelpunkt des altchristlichen Lebens liegt Phrygien (397—477), der Forschungsbereich des unermüdlichen *Ramsay*. Laodicea, Hierapolis, Colossae im Lykostal sind uns vertraute Namen. Paulus, Johannes, Philippus, Ignatius stehen in Verbindung mit diesen Kirchen. Bald darauf und teilweise gleichzeitig lebte *Papias* von Hierapolis. Der gegen Mitte des zweiten Jahrhunderts dort auftretende Montanismus stellte die Verbindung mit den Aposteln her durch die Diadochai der prophetisch begabten Töchter des Philippus, die Papias noch kannte. Somit war Hierapolis ein wichtiger Ort für das erste Christentum (420—435); jetzt ruhen „Totenstille und Friedhofsstimmung" auf weitem Ruinenfelde (435) in Hierapolis wie in dem einst bedeutenderen Laodicaea und in Colossae. Aber die großen Erinnerungen der Jugendzeit des Christentums und seiner Großen sind geblieben und wecken einstmals wieder, wie wir hoffen, neues christliches Leben.

Aus dem Lykostal führt der Weg in die Niederung des Maeander mit Eumeneia, Magnesia, Tralles, bekannten Christengemeinden, nach Ephesus, der „ersten Stadt Asias", auch in kirchlicher Beziehung. Leider hat die Not der Zeit den Verfasser gezwungen, den Druck der die Landschaften Asia, Pisidia, Isauria, Kilikia behandelnden Teile vorläufig zurückzustellen (Vorwort IX). Hoffentlich läßt er sich bald ermöglichen.

Ian Fernhout ließ im Jahre 1922 seine Disputatio, „quam ad gradum Doctoris summosque in litterarum classicarum disciplina honores . . . consequendos publico ac sollemni examini submisit" drucken: De martyrologii Hieronymiani fonte, quod dicitur

5) Martyrologium Syriacum[1])

Ziel der Arbeit ist die Rekonstruktion des Martyrologium Nicomedense, das etwas vermehrt im Martyrologium Syriacum erhalten sei. Das griechische Martyrologium von Nicomedia sei mit dem rö-

[1]) Duo volumina XV + 152 et 76 pp. Groningae, Hagae apud I. B. Wolters MCMXXII.

mischen Kalendarium verbunden und das Ganze fälschlich Hieronymus zugeschrieben. Im ersten Bande ist die sorgfältige Untersuchung: Quae interpres Romanus in MNH (Martyrologio Nicomedensi) legerit. Der zweite Band behandelt eine Reihe Einzelfragen (das Martyrologium Syriacum, Bischofslisten, Elogien, Martyrergruppen, Martyrer, die der Hl. Schrift entnommen sind). Den Abschluß bildet die Untersuchung, wann und wo das MNH dem römischen Kalender zugefügt wurde (II 70 ff.): nicht vor dem Jahre 460, und zwar in Rom.

Unter den Thesen, die beigegeben sind, lautet die VII: „Non Petrus apostolus Romae mortuus est". XXI: „Onder de verschillende richtingen in de kenleer verdient de voorkeur het kritisch Realisme".

Diese beiden Thesen kennzeichnen die Weltanschauung des Verfassers.

Valkenburg. Hermann Dieckmann S. J.

Kleine Mitteilungen.

Katholikenanzahl vor der Reformation. Wie viel Mitglieder zählte die Kirche beim Ausbruch der Glaubensspaltung? Die Frage deckt sich mit der andern, wieviel Einwohner Europa mit Ausschluß Rußlands damals zählte und darüber ist uns eine Untersuchung bekannt: *J. Beloch*, Die Bevölkerung Europas zur Zeit der Renaissance in Zeitschrift für Sozialwissenschaft 3 (1900) 765—786. Auf S. 783 gibt *Beloch* eine Zusammenstellung seiner Ergebnisse, freilich nicht für 1500, sondern für 1600:

Italien	13 Mill.	Dänemark (jetziger	
Spanien und Portugal .	10 „	Umfang)	0,6Mill.
Frankreich	16 „	Schweden, Norwegen,	
England und Wales . .	4,5 „	Finnland	1,4 „
Schottland und Irland .	2 „	Polen mit Preußen .	3 „
Niederlande	3 „	Deutschland	20 „

Zusammen 73,5 Millionen. In einem andern Aufsatz: Die Bevölkerung Europas im Mittelalter schätzt *Beloch* die Bevölkerung Westeuropas in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts auf etwa 50 Millionen (ebd. 422). Man wird also die Bewohnerzahl von Westeuropa, und damit die Katholikenzahl für das Jahr 1500 etwa auf 60 Millionen schätzen dürfen. Mag die Zahl zu niedrig gegriffen sein, jedenfalls hat sie 100 Millionen längst nicht erreicht.

Heute zählt die katholische Kirche etwa 300 Millionen. Wie erscheint im Lichte dieser Zahlen der Pessimismus mancher Katholiken im 16. Jahrh., die beim Ansturm des Protestantismus meinten, man könne schon die Kerzen für das Leichenbegängnis

der Kirche kaufen? Und wie erscheint mancher Pessimismus von heute? Denn wer will uns sagen, ob unter den 60 Millionen von 1500 mehr wahre Christen waren, als unter den 300 Millionen von heute?

Innsbruck. C. A. Kneller S. J.

Zur Geschichte des Allerseelenfestes. Allgemein gilt Odilo von Cluny als Urheber dieser sinnigen Feier, da er um 998, vielleicht aber erst um 1030 im Anschluß an partikulare Feste (ML 142, 878—81) das Gedächtnis aller Verstorbenen am 2. November begehen ließ (*G. Schreiber*, Zeitschrift d. Savignyst., Kanonistische Act. 5 [1915] 441 A. 6; *Funk-Bihlmayer* [7]410). *A. Knöpfler* vermutet ([8]334 A. 4), daß schon frühzeitig in Rom der 22. Februar als Allerseelentag gefeiert wurde im Anschluß an die heidnischen Parentalien; später trat das zweite Festum Cathedrae Petri an seine Stelle. Denselben Gedanken, daß wir es mit einer Ersatzfeier für ein heidnisches Fest zu tun haben, beweist ein Bericht bei *Widukind von Korvey* († nach 973) über eine an einem 1. Oktober erfolgte Siegesfeier im Sachsenlande: „Acta sunt autem haec, ut maiorum memoria prodit, die Kal. Octobris, qui dies erroris religiosorum sanctione virorum mutati sunt in ieiunia et orationes, oblationes quoque omnium nos praecedentium Christianorum" (Res gestae Saxonicae 1,12 Scriptores Germaniae Hist., [4]ed. *Waitz-Kehr* p. 18). Hängt diese alte Feier nicht vielleicht mit jener zusammen, deren Verbreitung ein großes Verdienst der Clunyazenser ist?

Innsbruck. F. Pangerl S. J.

Ein **Kongreß über „Thomistische Philosophie"**, zu dem die römische Akademie des hl. Thomas v. Aquin Einladungen ergehen läßt, findet in der kommenden Osterwoche vom 15. bis 20. April in Rom statt. Wie das eingehende Programm mitteilt, sollen besprochen werden die Kritik der menschlichen Erkenntnis, die Lehre von Actus und Potentia und das Verhältnis der Naturphilosophie zur Mathematik und den Experimentalwissenschaften. Weitere Aufschlüsse erteilt S. Talamo, Sekretär der genannten Akademie, Rom 1, via dell'Umiltà 46.

Mit Genehmigung des fb. Ordinariates von Brixen u. d. Ordensobern.

Abhandlungen

Zu den Kontroversen über den hl. Ignatius von Loyola

II. Quellen der Exerzitien?

Von C. A. Kneller S. J.—Innsbruck

Die Quellen des Exerzitienbüchleins aufzufinden, haben sich manche bemüht. Über die älteren Versuche in dieser Hinsicht berichteten noch vor kurzem die Monumenta Ignatiana[1]), aber schon wieder liegen neue Beiträge zu dieser Frage vor[2]). Da also die Aufmerksamkeit auf solche kritische Bemühungen gelenkt ist, möchten auch wir zunächst einige Einzelbemerkungen beisteuern, und dann einen zusammenhängenden Ausschnitt aus den Exerzitien auf seine Quellen prüfen. Wir wählen die Regeln, die Ignatius am Schluß des Büchleins über den schwierigen Gegenstand gibt, den die Aszeten im Anschluß an ein Wort des hl. Paulus (1 Kor 12,10) discretio spirituum, Unterscheidung der Geister zu nennen pflegen. Und zwar beschränken wir uns auf die zweite Reihe dieser Regeln.

I. 1. Ignatius von Loyola will in den Exerzitien die Betrachtung geübt wissen durch die Betätigung der drei Seelenkräfte Gedächtnis, Verstand, Wille. Diese Aufzählung kann sich auf den hl. *Augustin* berufen, nach dem die Seele durch ihre drei Kräfte: Gedächtnis, Ver-

[1]) Monumenta Ignatiana ser. 2.

[2]) Zu *H. Böhmer*, Loyola u. die deutsche Mystik, Berichte der sächs. Ges. der Wiss., Phil.-hist. Kl. 73 (1921) vgl. *M. Reichmann* in Stimmen der Zeit 107 (1924) 308; zu *S. Brettle* vgl. unten 166.

stand, Wille ein Abbild der hl. Dreifaltigkeit wird[1]). Darf man also schließen, daß der Einsiedler von Manresa *Augustin* gelesen hat? Gewiß nicht. Wie man die spanische Jugend die fünf Sinne aufzählen lehrte, so auch in der erwähnten Weise die drei Seelenkräfte. Die Synode des Erzbistums Toledo, abgehalten vom 29. Oktober bis 4. November 1620 unter dem Vorsitz des *Alvaro de Villegas* als Stellvertreter des Kardinalinfanten Ferdinand (1620—41), enthält im ersten Buch nach Art eines kurzen Katechismus eine Zusammenfassung des notwendigsten religiösen Wissens, nämlich die Artikel des apostolischen Glaubensbekenntnisses, die Aufzählung der Gebote Gottes und der Kirche, der Sakramente, der Werke der Barmherzigkeit, der 7 Tugenden, der Gaben des Hl. Geistes, der Früchte des Hl. Geistes, der 8 Seligkeiten, der 7 Hauptsünden und der entgegengesetzten Tugenden, der 3 Feinde der Seele (Welt, Teufel, Fleisch), der Kräfte der Seele, der körperlichen Sinne. Nach der Überschrift „La Potencias del anima" heißt es da: „Las Potencias del anima son tres. Memoria, Entendimiento y Volundad"[2]). Die Synode von Toledo ist zwar ein Jahrhundert später als das Exerzitienbuch, aber sie beruht in dem erwähnten Punkt sicher auf älterer Überlieferung. Auch z. B. *Johann von Bursfeld* sagt im 15. Jahrh.: „Sunt autem huiusmodi potentiae animae tres: memoria, intellectus, voluntas"[3]).

2. Ähnliches gilt von der Gegenüberstellung Babylon = Jerusalem, als Sinnbilder der Reiche des Teufels und des Weltheilandes, die Ignatius in der Be-

[1]) De Trin. 10,10,17; 14,10,13, Migne L 36,983. 1046.

[2]) Der von uns eingesehene Abdruck hat kein Titelblatt. Am Schluß des Buches steht: En Madrid. Por Bernardino de Guzman. Año M. DC. XXII.

[3]) De triplici regione claustralium, herausg. von *Trithemius* (1497), regio 2 init. Neudruck o. O. 1739 E 7. Vgl. auch *Mauburnus* in Mon. Ign. ser. 2 p. 129 f: *Bernardus* serm. 1 in Pentec. n. 5 Migne L 183, 325; *David ab Augusta*, De exterioris et interioris hominis compositione lib. 2 c. 5, Quaracchi 1899, 85; *Caterina da Siena*, Dialogo cap. 53 Venedig 1611, 177: Jo creai l'anima . . . dandoli la memoria, l'intelletto et la volontà. Vgl. Lettere, Venedig 1584, 129 b 246 a etc

trachtung von den 2 Fahnen verwertet. Nachdem das irdische Jerusalem schon in der hl. Schrift (Gal 4,26; Hebr 12,22; Apoc 3,12; 21,2.10) als Abbild der ‚Stadt Gottes' (Ps 86[87],3) hingestellt war, konnte es nicht ausbleiben, daß die Feindin des irdischen Jerusalem ebenfalls eine sinnbildliche Bedeutung erhielt[1]), und der Gegensatz zwischen Christus und der Welt durch die beiden feindlichen Städte Babylon = Jerusalem dargestellt wurde. Es ist wieder *Augustin*, der vielleicht nach dem Vorgang des Donatisten *Ticonius*[2]) dieser Auffassung Geltung verschaffte[3]). Auch hier hat Ignatius natürlich nicht aus *Augustin* unmittelbar geschöpft. Das Bild war längst Gemeingut der aszetischen Literatur geworden[4]). Sehr nahe klingt an Ignatius an eine Stelle in den Parabolae s. *Bernardo* ascriptae, auf die auf Grund einer Handschrift des 14. Jahrh.s unser jetziger hl. Vater als Mons. *A. Ratti* aufmerksam

---

[1]) Der Teufel als rex Babylonis, *Cassian*, Instit. 5,14; 6,17 Migne L 49,229.288; *Hieronymus* epist. 130 n. 10, ebd. 22,1116; in Is. 13,1 lib. 6 ebd. 24.206. — „Babylonis filia est, quae Dei filia esse nequivit", *Ambrosius*, De poenitentia 2,11 n. 106, ebd. 16,523; Babylon, pro qua Aquila et Theodotio tenebras interpretati sunt, ut significarent mundum istum, qui in maligno positus est, *Hieron.* in Is. 21,4 lib. 7, ebd. 24,262. Eine Menge von andern Texten in Thesaurus ling. lat. 2, 1654. 1655.

[2]) Vgl. *Bruders* in dieser Zeitschrift 1911, 707 ff.

[3]) Es liegen im Kampf „una civitas et una civitas, unus populus et unus populus, rex et rex. Quid est una civitas et una civitas? Babylonia una, Jerusalem una, ... illa rege diabolo, ista rege Christo". In psalm. 61 v. 5. n. 6 Migne L 36,733. Ähnlich in psalm. 64 n. 2, ib. 773. De civ. Dei 14,28, ib. 41,436 (cf. *Thomas* Aq. S. Th. I 60, a. 5 ad 5). *Prosper*, Sent. 222 (221) ib. 51,458. Vgl. übrigens auch *Hieronymus*, epist. 45 (ad Asellam) n. 6, ib. 22,482: „Ora ut de Babylone Jerosolymam regrediar, ne mihi dominetur Nabuchodonosor, sed Jesus filius Josedec".

[4]) *F. Tournier*, Les deux Cités dans la littérature chrét. in Études 123 (1910) 644—665. Nicht hierher gehören zwei Gedichte des Minderbruders *Giacomino da Verona* (13. Jahrh.) über Himmel und Hölle: von der himmlischen Stadt Jerusalem und der höllischen Stadt Babylon. *A. Baumgartner*, Weltliteratur VI, 1911, 61.

machte[1]): „Inter Babyloniam et Jerusalem nulla pax est, sed guerra continua. Habet unaquaeque civitas regem suum“ etc.[2]) Aber gerade an diesem Text sieht man, wie sehr die Urteile über literarische Abhängigkeit auseinandergehen. Die Bollandisten hielten in diesem Punkt die Abhängigkeit des Exerzitienbuches für bewiesen, *Tournier* lehnte sie ebenso wie die Monumenta Ignatiana ab[3]). *Tournier* zog eine Parabel des Benediktinerabtes *Werner von Küssenberg* († 1174) heran, die wiederum sehr auffallende Übereinstimmung aufweist. Allein er selbst sagt, die betreffende Schrift sei nie übersetzt worden[4]); wie ist also Ignatius zu ihrer Kenntnis gekommen? Zudem ist die Berufung auf alle diese fernliegenden Schriften nicht notwendig, denn es wurde übersehen, daß die Gegenüberstellung Babylon — Jerusalem sich in der Goldenen Legende findet[5]), die Ignatius sicher kannte, schon in Loyola und also auch in der Zeit von Manresa, in der die Betrachtung von den zwei Fahnen entstand[6]). Sehr möglich, daß dem alten Offizier und neuen Ritter Christi die Stelle auffiel und daß er sie sich herausschrieb in das Buch, das er als Genesender zu Loyola zusammentrug und mit sich nach Manresa nahm[7]). Möglich, daß die ganze Betrachtung über die zwei Fahnen, der Keim der Gesellschaft Jesu, aus dieser Stelle hervorging.

[1]) *A. Ratti*, Storia e agiografia in Rendiconti del R. Istituto Lombardo ser. 2 tom. 29 1896.

[2]) Parab. 2, Migne P. l. 183,761. Vgl. *Ozanam*, Documents inédits, Paris 1850. 291. 302.

[3]) Analecta Bollandiana 16 (1897) 111; 17 (1898) 382; 32 (1913) 288. *Tournier* a. a. O. 657 Anm.; Mon. Ign. ser. 2,124—125.

[4]) A. a. O. 649.

[5]) (Im Buch über die Stadt Gottes) de duplici civitate, scil. Jerusalem et Babylone et de earum regibus agit [Augustinus], quia rex Jerusalem Christus, rex Babylonis diabolus. Quas duas civitates, ut ibidem [lib. 14 c. 28] dicit, duo amores sibi fabricant, quia civitatem diaboli construxit amor sui crescens usque ad contemptum Dei, civitatem Dei amor Dei crescens usque ad contemptum sui, cap. 124, ed. *Graeße*, Breslau 1890³, 558.

[6]) *Ol. Manareus* in Analecta Boll. 32 (1913) 288.

[7]) *Feder*, Lebenserinnerungen des hl. Ignatius 28. 36.

3. Um die Betrachtung des Lebens Christi zu erleichtern, will das Exerzitienbuch, daß man sich die einzelnen Begebenheiten so lebhaft vorstelle, als ob man persönlich dabei zugegen wäre. Es ist das ein alter Rat der Gebetslehrer. *Johannes von Bursfeld* empfiehlt für die Betrachtung des Leidens Christi: „Se videat mentis oculis cum Domino patiente singulis interesse, loquentem Jesum in imaginatione audiat, cum eunte per omnia passionis loca vadat (Wurzel der spätern Kreuzwegandacht!). Deinde singulis articulis affectiones suas ex compassionis desiderio conferat, constitutum ante se Jesum patientem fidelibus oculis intendat, flentem prae angustia cordis assuescat in spiritu quasi praesens corporaliter alloqui, vulneratumque in columna et in cruce per amoris desiderium amplexari“[1]). Ebenso *Ludolph von Sachsen*[2]) und die Meditationes in vitam Christi unter den Werken des hl. *Bonaventura*. Vergl. *Bernardus von Clairvaux:* „Nec mihi quis ad ista respondeat indevotus, ingratus, irreligiosus: non est hoc novum, olim auditum est, olim factum est, olim natus est Christus . . . Semper novum, quod semper innovat mentem, nec unquam vetus, quod fructificare non cessat, quod in perpetuum non marcescit“[3]).

Wenn Ignatius will, daß der Exerzitant sich auch außerhalb der Betrachtung in deren Gedankenkreis aufhalte, und wenn er überhaupt auf die Vorbereitung zum Gebet so hohen Wert legt, so kann man dafür auf *Cassian* verweisen: „Quales volumus in oratione inveniri, tales debemus ante orationis tempus nos praeparare“[4]).

4. In diesen Fällen wird wohl niemand die Übereinstimmung als Abhängigkeit deuten wollen. Mitunter ist aber die Ähnlichkeit im Gedanken derart, daß man in Zweifel geraten kann. Verführerisch ist unseres Erachtens der Anklang der 14. Regel der Unterscheidung der Geister

[1]) De triplici regione claustralium regio 3, art. 8, fol. O_1 Auch *Mauburnus* in Rev. d'ascétique et de mystique 4 (1923) 24.

[2]) Vita Christi prologus.

[3]) Serm. 6 in vigil. nativ. Dom. n. 3 n. 6. Migne L 183,110. 112.

[4]) Collat. 9 c. 3, Migne L 49,773.

(erste Woche) an ein Wort von *Cyprian*[1]): „Circuit ille [diabolus] nos singulos et tamquam hostis clausos obsidens muros explorat et temptat, an sit pars aliqua membrorum minus stabilis et minus fida cuius aditu ad interiora penetretur". Die Ähnlichkeit ist aber auch hier nicht beweisend, warum sollte Ignatius nicht selbständig auf einen Gedanken gekommen sein, der sich auch sonst findet?[2])

5. Für die Regeln de victu temperando des Exerzitienbuches hat jüngst der gelehrte Franziskaner *S. Brettle* in einer gründlichen Arbeit über den hl. *Vinzenz Ferrerius* auf diesen als Quelle verwiesen[3]): „Die praktischen Regeln und allgemeinen Erwägungen, die für das Fasten der Religiosen angesehen werden, sind im einzelnen so gleich, daß San Vicente in seiner Schrift de vita spirituali direkt oder indirekt für den hl. Ignatius den Maßstab abgegeben haben muß"[4]). Ist also endlich über *Ludolph* und die Goldene Legende hinaus eine Quelle des Exerzitienbuches sicher nachgewiesen? Es bleibt abzuwarten, was andere darüber urteilen werden; wir für unsern Teil können keine Gleichheit finden, die eine Abhängigkeit wahrscheinlich machte. Zunächst handelt es sich bei *Vinzenz* um „das Fasten der Religiosen", bei *Ignatius* handelt es

[1]) De zelo et livore c. 2 (*Hartel* 420). Auf den Text wird kurz verwiesen Mon. Ign. ser. 2,89.

[2]) „Intuetur ergo inimicus generis humani uniuscuiusque mores [Gemütsart], cui vitio sint propinqui, et illa opponit ante faciem, ad quae cognoscit facilius inclinari mentem, ut blandis et laetis moribus saepe luxuriam, nonnumquam vanam gloriam, asperis vero mentibus iram, superbiam, vel crudelitatem proponat". *Gregorius M.* in Job 18,10, Moralia lib. 14 cp. 13 n. 15. ML 75,1048. „Quod autem incepit (der Teufel) a muliere (Eva), hoc fuit versutiae eius, quia facilius est deiicere minus fortem, unde versutia hostis ex infirmiori parte aggreditur civitatem". *Bonaventura*, Breviloquium pars 3 c. 2, Opp. 5, Quaracchi 1891, 232. „Novit cui adhibeat aestus cupiditatis, cui illecebras gulae ingerat . . Omnium discutit consuetudines, ventilat curas, scrutatur affectus etc." *Leo M.* serm. 27 (de nativit. 7) c. 3 ML 54,218. Vgl. *Cassianus*, Collat. 24 cp. 17 ebd. 49,1308.

[3]) *S. Brettle*, San Vicente Ferrer und sein literarischer Nachlaß, Münster i. West. 1924, 137—139. Vgl. oben 119.

[4]) Ebd. 139.

sich nicht allein darum, seine Regeln sind allgemein. Die größte Übereinstimmung liegt darin, daß beide Heilige sagen, beim Genuß von Brot sei am wenigsten ein Zugeständnis an die Sinnlichkeit zu fürchten. Aber mußte Ignatius das überhaupt aus Büchern lernen? Und ist in seinen sämtlichen Weisungen etwas enthalten, das er nicht aus der Natur der Sache und seiner Erfahrung ableiten konnte? Sind die „obsonia" bei Ignatius und die „pictantia" bei *Vinzenz* dasselbe? Ganz abgesehen davon, daß der jüngere Heilige nicht gleich dem älteren zu völliger Enthaltung rät. Und so ist auch in den übrigen Punkten die Verschiedenheit nicht gering. In der 4. Regel gibt Vinzenz nur die Mahnung, man solle sich prüfen, um zum richtigen Maß zu gelangen, Ignatius aber gibt einen Weg an, wie man die Prüfung anstellen könne; in der 5. legen beide den Gedanken an Christus nahe, Vinzenz den Gedanken an Christus den Spender alles Guten, Ignatius den Gedanken an Christus als Vorbild.

Abgesehen vom hl. Vinzenz möchte man eine Anregung von außen auf Ignatius noch am ehesten bei diesem 5. Punkt annehmen. Es ist bekannt, daß von Alters her in den Speisesälen der Klöster das letzte Abendmahl dargestellt[1]) und damit die Aufmerksamkeit der Mönche auf Christi Beispiel hingelenkt wurde. Daß schon vor Ignatius' Zeit diese Sitte bestand, zeigt Leonardo da Vincis bekanntes Bild. Die Monumenta Ignatiana a. a. O. 86 erläutern die Sitte durch den Hinweis auf *Thomas von Kempen, Otto von Passau, Chrysostomus*[2]). Ignatius' Schüler *Nadal*

[1]) *H. Riegel*, Über die Darstellung des Abendmahls, Hannover 1869, S. 32. 50. 67. 73 f. 84.

[2]) Die Stellen sind dort nicht ausgedruckt, wir setzen sie hieher. „In mensa recordare Dominicae coenae, quid Christus Dominus egerit et dixerit discipulis suis. Sit praelatus tuus in medio fratrum tuorum tanquam verus vicarius Christi, reliqui fratres convescentes sicut veri apostoli sancti". *Thomas von Kempen*, Exercitia spiritualia c. 6 ed. *Somalius* 2, Cöln 1728, 202: „Du solt auch ob den tisch gedenken an das abentessen, da Jesus Christus sich selber gab den Jüngern: vn vns alle die in seinem willen lebent spysen wil in den ewigen leben: als er selber gesprochen hat". *Otto von Passau*, Die vierund-

verordnete denselben Gebrauch für die Jesuitenhäuser[1]). Die 6. der ignatianischen Regeln wird praktisch ausgeführt durch die Tischlesung, die von Alters her in den Klöstern Sitte ist, und ihm eine Anregung mag gegeben haben. Für Punkt 8 kann man wieder an die Goldene Legende erinnern, die von dem jugendlichen hl. *Bernard* erzählt[2]): „Post cibum, quantum comederit, semper cogitare solitus erat, si quando vel ad modicum mensuram excessisse se deprehendit, impune abire non patiebatur".

Über die Abfassung des Exerzitienbuches hat Ignatius gesagt, es sei nicht auf einen Wurf entstanden, sondern wie er etwas als nützlich für sich selber erfahren, habe er es aufgezeichnet, weil er meinte, es könne auch andere fördern[3]). *Nadal* bemerkt: „Post consummata studia congessit delibationes illas exercitiorum primas, addidit multa, digessit omnia, dedit examinanda et iudicanda Sedi apostolicae"[4]). Es ist nicht ausgeschlossen, daß er manches erst dann durch eigene Erfahrung erprobte, nachdem er durch schriftliche Quellen aufmerksam gemacht worden war, und wenn das Ausfeilen der Exerzitien sich bis in die Zeit vor der päpstlichen Bestätigung hinzog, so könnte manches auch durch Bücher angeregt sein, deren Kenntnis man dem Einsiedler von Manresa nicht zutrauen darf. Aber im einzelnen das nachweisen zu wollen, ist ein ziemlich aussichtsloses Unternehmen. Die Exerzitien sind nun einmal nicht eine Blumenlese aus allen möglichen Schriften. Ignatius war ein Menschenkenner wie wenige, er kannte die damalige Welt vom Papst und Kaiser bis zum Bettler und Schulknaben, vom Spanier bis zum Türken, vom Hof und der Hochschule bis zum gewöhn-

zwanzig Ältesten, der 6. Alte. Straßburg 1500 (Joh. Schot), fol. c. 4 b; Regensburg 1836, 61. *Chrysostomus* rügt das leichtfertige Benehmen der Christen am Kommuniontagen. Es sollte vielmehr jeder an solchen Tagen, Hand, Zunge, Lippen heiligen. „Und wenn du zu Tische sitzest, so erhebe deine Gedanken zu dem andern Tisch, zum Mahl des Herrn und zu den Nachtwachen der Apostel in jener heiligen Nacht". Hom. 27 in 1 Cor n. 5, MG 61,232.

[1]) Epistolae 4, Madrid 1905, 604. [2]) *Graeße* cp. 125 p. 531.
[3]) *A. Feder* 115. [4]) Epistolae mixtae 4,826 (Mon. hist. S. J.).

lichen Soldaten und Landstreicher. Er besaß vor allem ein außerordentlich reiches Innenleben, und, was ihn selbst unter den Heiligen auszeichnet, ist die beständige Aufmerksamkeit, mit der er von jeder Regung in seinem Innenleben sich Rechenschaft gibt. Hier liegen seine Quellen, die Bücher waren seine Welt und nach seiner Bekehrung seine Leidenschaft nicht. Zudem sagt er ausdrücklich, nachdem er in Manresa den Thomas von Kempen kennen gelernt, habe er nie wieder ein anderes aszetisches Buch lesen wollen[1]). Eine Äußerung, die sicherlich nicht verlockend für einen Quellenforscher ist!

Brettles Hinweis auf die Tischregeln des hl. Vinzenz, der ja übrigens in seinem gelehrten Buch nur einen Nebenpunkt bildet, verliert durch unsere Gegenbemerkungen nichts von seinem Interesse. Waren sie, wie wir meinen, für Ignatius nicht Quelle, so ist es doch immer anregend und belehrend, zwei Geisteslehrer sich über denselben Gegenstand aussprechen zu hören. In diesem Sinn werfen wir noch einen Blick auf die Regeln ad spiritus discernendos.

6. Nur um ein einleuchtendes Beispiel dafür zu bringen, daß Übereinstimmung noch kein Beweis für Abhängigkeit ist, stehe hier ein Hinweis auf die Betrachtungen des Kaisers Mark Aurel: „Bedenke z. B.", sagt er[2]), „die Zeiten unter Vespasian, schaue wie sie heiraten, Kinder erziehen, krank sind, sterben, Krieg führen, Feste feiern, reisen, den Acker bestellen" u. s. w. Das erinnert an eine Stelle aus der Betrachtung über die Menschwerdung im Exerzitienbuch.

An die ersten Worte des Exerzitienbuches klingt an ein Ausspruch von *Gerson*[3]), der aber deshalb Ignatius noch nicht bekannt zu sein brauchte.

[1]) Item dixo más; que en Manresa avia visto primero el Gerconcito, y nunca más avia querido leer otro libro de devocion. Memoriale P. Consalvii n. 97, Mon. Ign. ser. 4 vol. 1 200.

[2]) Ἐπινόησον, λόγου χάριν, τοὺς ἐπὶ Οὐεσπασιανοῦ καιρούς, ὅρα ταῦτα πάντα · γαμοῦντας, παιδοτροφοῦντας, νοσοῦντας, ἀποθνήσκοντας, πολεμοῦντας, ἑορτάζοντας, ἐμπορευομένους, γεωργοῦντας κτλ. (εἰς ἑαυτὸν 4,32 ed. *Stich* 40).

[3]) Profecto pronior debet esse doctor omnis ad pie interpretandum dicta aliena, si fieri possit absque fidei et simplicium periculo, quam ad rigide condemnandum. De 3. parte *Joannis Ruysbroech* (Opp. I, Antwerpen 1706, 60).

II. Über die Unterscheidung der Geister wurde im 15. Jahrhundert nicht selten gehandelt. *Gerson* bezeugt das auf dem Konstanzer Konzil ausdrücklich und klagt, daß er die verschiedenen Abhandlungen nicht zur Hand habe, da doch das Konzil sich mit der Kanonisation von Heiligen und der Prüfung ihrer Lehre, besonders der Offenbarungen der hl. Brigitta befassen müsse[1]). Der hl. *Bernardin von Siena* hielt einmal die Adventspredigten über die inneren Einsprechungen[2]), und er tat dies „instantia precum multorum devotorum devictus". Eine Belehrung darüber wurde also in weiteren Kreisen als Bedürfnis empfunden, und woher dies Bedürfnis stammte, deutet der Heilige klar genug an[3]). Das große Schisma, das um die Wende zum 15. Jahrh. die Christenheit zerriß und auch nach dem Konstanzer Konzil noch immer wetterleuchtete, hatte alles in fieberhafte Spannung versetzt, die Sehnsucht nach Erneuerung der Kirche durch einen Engelpapst und großen Kaiser geweckt, andere auch zur Verzweiflung getrieben und den Gedanken an das Weltende nahegelegt. Das Verlangen, einen Blick in die Zukunft tun zu dürfen, wurde dadurch in hohem Grade geweckt. Als er noch Kind gewesen, vor 50 Jahren, sagt *Bernardin*, habe man verbreitet, der Antichrist sei bereits geboren[4]). Mit Weissagungen werde man bis zum Ekel überschüttet, indem viele ihre Einbildungen für Eingebungen des Heil. Geistes hielten[5]); das Verlangen vieler nach Visionen und

---

[1]) „Qua super re [de probatione spirituum] nedum unum ab uno, sed plures a diversis tractatus compositos videmus, quos utinam nunc manualiter habere fas esset et diligenter inspicere, dum in hoc s. Concilio quaeritur tractari de canonizatione Sanctorum et examinatione doctrinarum suarum, praesertim unius quae Brigitta nominatur". De probatione spirituum (verfaßt 1415) consid. 5, Opp., Antwerpen 1706, I 38 c d.

[2]) Adventuale de inspirationibus. Opp. 3, Venedig 1745, 119—153, darin sermo 2 de inspirationum discretione 125—139.

[3]) Prologus ebd. 119.

[4]) Sermo 2 art. 2 cap. 4 p. 134 b. Vgl. *S. Brettle*, San Vicente Ferrer 171.

[5]) „Vaticiniis iam usque ad nauseam repleti sumus". aaO. 132 b

Offenbarungen stamme aus der Schwäche des Glaubens, und deshalb sei es ein gerechtes Gericht Gottes, daß er viele teuflischem Blendwerk zum Opfer fallen lasse[1]). Daß die Erhebung des Gegenpapstes Felix' V mit derartigem zusammenhängt, deutet *Bernardin* klar genug an; einige hätten es mit Freude gehört, wenn man ihnen das Papsttum voraussagte, und die Folgen habe man mit dem „Infelix" nur zu bitter erfahren[2]) müssen.

Ähnlich *Gerson*. Er klagt über die vielen Illusionen, denen man sich hingebe, die Welt sei geworden wie ein delirus senex, der seine Träumereien für Wirklichkeit halte[3]).

Natürlich mußte die Unmasse von angeblichen Visionen und Weissagungen für besonnene Leute eine Verlegenheit schaffen. Sollte man von vornherein alles das leugnen und verlachen? Aber besteht denn nicht die Möglichkeit von übernatürlichen Offenbarungen Gottes, und gibt man nicht durch unterschiedsloses Leugnen und Verlachen dem gewöhnlichen Volk Anlaß, nun auch die Offenbarungen an die Propheten und Apostel für Einbildungen zu erklären? Ein Mittelweg ist also einzuhalten. Wir müssen wie geistliche Geldwechsler die kostbare

[1]) Merito ex divino iudicio permittuntur tales ruere in periculosas illusiones et deceptiones diaboli et in falsissima sentimenta. Hic profecto est mons [modus], per quem modernis temporalibus in magna parte disseminat diabolus tentationes spirituales atque radicat eas in cordibus illorum, qui veri antichristi sunt. Ebd. 132 a.

[2]) Quod quanti periculi sit, nunc nostris temporibus experitur ipsa infelix christianitas, in infelice [d. h. Felix V] infelix, dum per hanc illusionem, ut manifesta iudicia clamant, delusum antipapam tam horribile et scandalosum monstrum in ecclesia parturivit. Ebd. 132 f.

[3]) „Et in hanc quaestionem sciens incidi propter illusiones plurimas, quas nostro tempore cognovi contigisse. Et etiam in hoc senio saeculi, in hac hora novissima, in praecursione Antichristi mundus tanquam senex delirus phantasias plures et illusiones somniis similes pati habet, et multi dicent: ego sum Christus et recedentes a veritate conversi ad fabulas seducent multos. De multis iam audivi, quorum quilibet sibi revelatum esse pro certo habebat, quod erat futurus Papa". De distinctione verarum visionum a falsis. Opp. I 44 b c.

Münze der göttlichen Offenbarung sorgfältig prüfen, damit wir sie von den falschen Münzen, die der Teufel in Umlauf setzt, unterscheiden können[1]). *Gerson* bezeichnet damit ausdrücklich die Veranlassung seiner Schriften über die Prüfung der Geister, wenn man *Bernardin von Siena* um Predigten über den Gegenstand bat, und auch sonst im 15. Jahrh. so viel darüber geschrieben wurde[2]), so wird der Grund kein anderer gewesen sein.

[1]) Erimus sicut nummularii seu campsores spirituales. *Gerson*, De Distinctione verarum visionum a. a. O. 44 f. Wieder eine Quellenfrage: Spielt hier *Gerson* an auf das bekannte Agraphon: γίνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται? Antwort unmöglich, er konnte auf das Bild auch aus sich selbst verfallen.

[2]) Nach *Gersons* Zeugnis oben S. 170. Sonst werden aus dem 15. Jahrh. noch zitiert: *Heinrich von Friemar*, De quatuor instinctibus, divino angelico, diabolico mundano, Venedig 1498 und sonst; De spiritibus eorumque discretione, Antwerpen 1652; *Heinrich von Hessen [von Langenstein?]*, De discretione spirituum, Antwerpen 1652 (vgl. *Jos. Aschbach*, Geschichte der Wiener Universität, Wien 1863, 397), *Peter von Ailly*, De falsis prophetis (7 Traktate), in *Gerson* Opp. I 490—510, 511—603. *Ailly* bewegt sich in exegetisch-dogmatischen Erwägungen, sagt aber am Schluß des ersten Traktats: „Ex praemissis patet generaliter, et a quibus pseudo-prophetis sit cavendum: Quae doctrina modernis temporibus non mediocriter est utilis". *Dionys. Carth.*, De discretione spirituum, Aschaffenburg 1620. An *Thomas v. Kempen*, Imit. 3,54 braucht man nur zu erinnern. — Nach den Literaturangaben in Dictionnaire de théol. cath. 4,1415 möchte man glauben, daß auch im 16. Jahrh. nicht wenige Schriften über unseren Gegenstand erschienen. Allein das Verzeichnis ist stark zu sichten. Nicht hinein gehört z. B. der Kalviner *Acontius* mit einer Schrift vom J. 1555 (lies 1565): De stratagematibus satanae in religionis negotio per superstitionem, errorem, haeresim, odium, calumniam, schisma. Basel 1565. *Hadriani Hadrianii* (Adriaensens S. J.), De divinis inspirationibus, Köln 1601 faßt inspiratio im weitesten Sinne für jede Anregung auch durch Wort, Beispiel, Unglücksfall. — Die Schrift von „*Viemph*" (lies *Kemph*) betitelt sich nicht: De discretione spirituum, sondern: tractatus de discretione und handelt über die Gewissensrechenschaft (*Pez*, Bibl. ascetica 9, 381—532). Ins 17. Jahrhundert gehört die Schrift von *Barth. Holzhauser*, Abhandlung von der Unterscheidung der Geister. Aus dem Latein. übersetzt. Frankfurt a. Main 1832. Es sind die Regeln des (nirgends genannten) hl. Ignatius mit Erweiterungen.

Weder aus *Gerson* noch aus *Bernardin* läßt sich viel für eine Entwicklungsgeschichte der ignatianischen Regeln entnehmen. *Gerson* bemüht sich um Kennzeichen, nach denen man im Umlauf befindliche oder doch kundgegebene Offenbarungen anderer beurteilen kann. Ignatius bestimmt Kennzeichen, nach denen man den Wert der eigenen Einsprechungen erkennt. *Gerson* beurteilt dementsprechend die angeblichen Offenbarungen nach ihrem Inhalt, ob sie zu Gutem raten oder nicht. Das ist für Ignatius schon in der ersten Exerzitienwoche abgemacht, deren Frucht unter anderem sein soll, daß man das Ungeordnete im bisherigen Leben und die Nichtigkeit des rein Weltlichen, und damit auch die Ränke des Teufels erkenne[1]). In der Betrachtung von 2 Bannern hat er weiter darauf hingewiesen, daß der gute Geist zu Armut und Demut, der böse zum Gegenteil antreibe. Die Regeln der zweiten Woche bezwecken daher laut Überschrift nur eine maior discretio spirituum; solchen Exerzitanten, die crasse et aperte versucht werden, soll man sie gar nicht vorlegen[2]). In der 5. dieser Regeln wird freilich auch Aufmerksamkeit auf den Inhalt der Einsprechungen verlangt, aber nicht jede Anregung zu Gutem als vom guten Geist ausgehend anerkannt; sie kann dafür nur gelten, wenn sich im Verlauf der Gedanken nicht etwas weniger Gutes sich einmischt. Im übrigen will Ignatius die Einsprechungen vorwiegend nach der Art und Weise, in der sie auftreten und nach ihren Wirkungen geprüft wissen, es handelt sich eben in jenen Regeln um das Urteil über Einsprechungen, die unter dem Schein des Guten auftreten. Die von *Gerson* gebotenen Beispiele sind alle derart, daß man zu ihrer Beurteilung der ignatianischen Regeln nicht bedarf. Er sprach z. B. mit einer verheirateten Frau zu Arras, die oft 2 bis 4 Tage keine Nahrung genoß und dann wieder unmäßig sich sättigte, er las eine Schrift der Maria von Valenciennes, nach der von jedem Gesetz gelöst ist, wer die Vollkommenheit der göttlichen Liebe be-

[1]) 1. Woche, 3. Exerzitium.
[2]) Annotatio 9.

sitzt[1]). Daß derartiges nicht vom guten Geiste stammen kann, ist von selbst klar. Auch die Fälle, die *Gerson* in einigen anderen Schriften[2]) bespricht, bedürfen zu ihrer Entscheidung der ignatianischen Regeln nicht.

Bernardin handelt allerdings von der Prüfung der eigenen Einsprechungen, für die er die folgenden 12 Regeln aufstellt[3]):

Inspiratio illa exaudienda est, quae 1. ex sui natura ad cruciatum seu ad laborem invitat, non habito respectu ad utile vel delectabile in se, vel in altero, naturaliter vel sensualiter aut criminaliter ab eo dilecto; 2. quando inspirata crux et labor a corporali natura portabilis est; 3. si crucians labor ab animae virtute portari potest; 4. si labor et cruciatus rationabilis est; 5. quando in opere absque mortali culpa minor est delectatio naturalis quam spiritualis; 6. si in opere inspirato ex virtute vel gratia est pura delectatio spiritualis; 7. si ex spirituali delectatione amplius anima humiliatur; 8. si adveniente spirituali delectatione anima in fide et moribus amplius illustratur et solidatur; 9. si delectatio aut poena est sine occasione scandali proximi a Deo illuminati; 10. si absque mortali culpa minor est delectatio naturalis cum vitio, quam poena virtuosae crucis (z. B. das Fasten ist nicht zu unterlassen, obschon man infolge des Fastens mit größerem Appetit ißt und deshalb kleine Fehler begeht); 11. ceteris paribus minus bonum pro maiori bono dimittendum est; 12. in agendis dubiis et arduis ante operis inchoationem certitudo divinae voluntatis investiganda est.

Die 6. dieser Regeln berührt sich wohl am nächsten mit den Anweisungen der Exerzitien. Allerdings erhebt sich sofort die Frage, woran man die pura delectatio spiritualis erkennt? *Bernardin* gibt als Kennzeichen ihre Begleiterscheinungen und Wirkungen an. Sie ist echt, wenn sie verbunden ist mit timoratio, humiliatio, crucis desideratio, inebriatio in contemplando, donorum variatio, z. B. inconsiderabilis pax in der Seele, aptitudo et habilitas ad diligendum Deum, praedominatio super omnes corporales sensus et illecebras carnis[4]).

Nach *Gerson* und *Bernardin* schrieb über die Unter-

[1]) De distinctione, signum 2 u. 5 Opp. I 48 b, 55 b.

[2]) Centilogium de impulsibus Opp. III 146—157; De signis bonis et malis, ebd. 158—161.

[3]) AaO. art. 1—3 p. 125—138.

[4]) Sermo 2 p. 131 b.

scheidung der Geister auch *Dionys der Karthäuser*[1]). Der Anlaß zu seiner Abhandlung ist für ihn ein anderer als für seine Vorgänger. In einem Kloster, das er nicht nennt, lebte vor wenigen Jahren ein nicht ungebildeter Ordensmann, der im Reden, Schreiben, Tun auch seinen Obern sonderbar und übertrieben schien. *Dionys* wurde um sein Urteil angegangen, und da ein solches nur von den Grundsätzen der Mystik aus möglich schien, so entschloß *Dionys* sich zu einem Schriftchen, dessen 2. Teil p. 306 bis 319 eben das verlangte Urteil enthält. *Dionys* will, wie er ausdrücklich sagt[2]), nicht in erster Linie von Offenbarungen und ihren Kennzeichen handeln, sondern von innern Einsprechungen und Anregungen aller Art, bis zur Ekstase aufwärts. Für die Entstehungsgeschichte der ignatianischen Regeln bietet auch *Dionysius* wenig. Seine Ausführungen stützen sich namentlich auf *Heinrich von Hessen* und *Gerson,* aus denen lange Stücke zitiert sind[3]). Das Hauptkennzeichen einer guten Einsprechung sind ihm deren Wirkungen[4]), das plötzliche Eintreten einer mächtigen Anregung ohne vorherige Ursache[5]), die innere Wahrnehmung von Akten der Gabe der Weisheit und Wissenschaft[6]).

Dionys benutzt auch einen Liber de Instinctibus, deren in jenem Buch vier unterschieden werden: divinus, angelicus, diabolicus, naturalis. Als Kennzeichen des instinctus divinus werden vier angegeben, „si id ad quod instigaris 1. te magis conformet exemplis Christi

[1]) De discretione et examinatione spirituum. Opera omnia 40, Tournai 1911, 267—319. Vgl. oben 172, A. 2.

[2]) Art. 15 p. 287.

[3]) So ist art. 8 genommen aus *Gerson,* De probatione spirituum, art. 9 aus *Heinrich von Hessen.*

[4]) Ita ut illas visitationes revelationes, illuminationes . . . fateamur a Deo vero seu angelo sancto et spiritu bono procedere, ex quibus experimur nos ad salutarem compunctionem, ad praecordialem dilectionem et contritionem . . . incitari, accendi, moveri fiducialiter adscribamus Spiritui Sancto (art. 6 p. 273).

[5]) Siehe unten 180.

[6]) Quum ergo senserit homo in se horum donorum sapientiae ac scientiae actus, valde probabiliter scire potest, se moveri a Spiritu Sancto. Ib. 274.

et Sanctorum, 2. te magis in te ipso humiliet, 3. magis mentaliter te confortet, mentemque tuam magis congreget et adiuvet, 4. maiori virtutum opulentia cor tuum reficiat"[1]). *Dionys* bemerkt dazu, das alles gelte auch von der Einwirkung des guten Engels und auch sonst steht er jener Schrift (des *Heinrich von Friemar*?) recht kritisch gegenüber. Wenn sie z. B. behauptet: angelicus instinctus in principio mentem hominis deiicit ac turbat, sed in fine erigit et consolatam relinquit (p. 284), so bemerkt *Dionys*, das gelte gewöhnlich nur von sichtbaren Erscheinungen, nicht aber von inneren Einsprechungen. Von einem weiteren Kennzeichen, quod angelus bonus semper in principio se occultat, will er noch weniger wissen; ebenso läßt er die Behauptung nicht gelten, quod instinctus diabolicus semper instigat ad malum. Er meint: Imo diabolus saepissime legitur homines prima facie ad bona instigasse ac vera dixisse, finaliter intendens decipere (ebd.). Ebenso wenig ist er einverstanden, wenn jene Schrift die Behauptung aufstellt: Instinctus naturalis summopere est vitandus[2]).

Trotz ihres Titels, der Anklänge an Ignatius zu versprechen scheint, kommen die erwähnten Schriften somit als Quellen der Exerzitien nicht in Betracht. Lassen sich sonst in Kirchenvätern und spätern Schriften die Gedanken der ignatianischen Unterscheidungsregeln nachweisen? Gehen wir sie durch.

Erste Regel, nach der es dem guten Geist eigen ist, bei seinen Eingebungen die Seele mit Freude zu erfüllen. Ein älterer Zeitgenosse des hl. Ignatius, *Silvester Prierias* († 1523), redet zwar nicht von Einsprechungen überhaupt, sondern von Visionen; was er sagt, läßt sich gleichwohl hierher ziehen. *Silvester* stellt sich die Frage[3]): Quaeritur utrum is, super quem fit verbum dei per aliquam inspirationem, possit esse certus quod a deo sit talis revelatio. Er antwortet:

1. Ille cui fit aliqua revelatio occultorum per visionem corporalem vel imaginariam vel intellectualem, potest de eius auctore, an sit spiritus bonus vel malus, habere coniecturam probabilem, scil. si terminetur in laetitia mentali. Hoc enim signum tradunt fere

[1]) Ebd. Art. 11. p. 282. [2]) Ebd. art. 20 p. 297.

[3]) *Silvester de Prierio*, Rosa aurea super evangelia. Lugduni opera Benedicti Bonnyn, impensis honesti viri D. Jacobi q. [quondum] Francisci de Giunta 1533, p. 279.

omnes sancti, sed primo beatus Antonius[1]), quantum ego legerim, et deinde s. *Thomas* III. q. 30 art. 3 ad 3[2]). Sed hoc signum est probabile tantum, ut dicit s. Katherina [Sienensis] in dialogo, edocta per Christum de hac re, et est fallax, quia etiam quoad hoc diabolus fingit se angelum lucis. (Wird näher begründet.)

2. Potest etiam talis de eodem habere coniecturam necessariam et demonstrativam (ut ita dixerim), i. e. timorem virtutis [lies: amorem virtutis, affetto della virtù], ut dicit beata Katherina ubi supra, et iudicium vel lumen intellectus, ut colligitur ex s. Thoma. Ratio horum est, quia si quid est quod diabolus absolute possit, illud ex suppositione non potest, si repugnet fini suo . . . Igitur cum diabolus intendat avertere hominem a deo, diabolus nihil potest facere, per quod homo semper promoveatur in deum. Igitur hominem provocare non potest ad displicentiam de peccatis inquantum sunt offensa dei, nec ad amorem virtutis. Et ideo bene dicit s. Katherina ex doctrina Christi Jesu, quod quando mens post visionem sentit se amore virtutis ampliori succensam, hoc est infallibile signum, quod anima a suo sponso visitata sit . . .

Et ipse [s. *Thomas*] etiam concludit 2. 2. q. 171 a. 3, quod prophetae licet certi non sint de his, quae instinctu quodam i. e. per cordis inspirationem cognoscunt, utrum sint a deo vel a proprio suo spiritu, tamen de his quae prophetice cognoscunt, i. e. per manifestam revelationem, sunt certissimi; quod hinc dicit patere: quia inde Abraham movebatur ad filium occidendum, quod non fecisset nisi fuisset certissimus. Et hoc ideo: quia ut ibi dicitur maior est certitudo, quae est per lumen divinum, quam quae est per lumen naturale. Sed habens scientiam pro certo scit se habere, ergo habens prophetiam per lumen divinum multo magis est certus se habere; unde et Augustinus dicit 6. confess.[3]), quia mater sua dicebat discernere se nescio quo sapore, quem verbis exprimere non poterat, quid interesset inter deum revelantem et animam suam somniantem.

---

[1]) Ἡ τῶν ἁγίων ἀπαθεία οὐκ ἔστι τεταραγμένη . . ., ἡσύχως δὲ καὶ πράως γίνεται οὕτως, ὡς εὐθὺς χαρὰν καὶ ἀγαλλίασιν καὶ θάρσος ἐγγίνεσθαι τῇ ψυχῇ κτλ. *Athanasius*, Vita Antonii n. 35 f. Migne G 26,894.

[2]) Et propter hoc ut legitur in vita Antonii in vitis Patrum l. 1 c. 18, non difficilis est beatorum spirituum malorumque discretio. Si enim post timorem successerit gaudium, a Domino venisse sciamus auxilium, quia securitas animae praesentis maiestatis indicium est. Si autem incussa formido permanserit, hostis est, qui videtur. Ebenso in Job c. 4 lect. 3, ed. Parmensis 14,20.

[3]) C. 13 Migne L 32,731. Vgl. Greg. M. dial. 4,48, ib. 77. 412.

Wenn *Silvester* „alle" Heiligen als seine Gewährsmänner anruft, so ist das wohl nicht allzu wörtlich zu nehmen. Seine wirklichen Quellen hat er deutlich bezeichnet, Hauptquelle ist die hl. Catharina von Siena in cap. 72 u. 106 ihres Dialogo. Die beiden Stellen mögen hier stehen, an beiden ist Gott selber redend eingeführt.

Cap. 72, Venedig 1611, p. 228 f: Et se tu mi domandasti, a che si può conoscere, che sia più dal demonió, che da te, io ti rispondo, che questo è il segno: che se essa è dal demonio, che sia venuto nella mente a visitare in forma di luce, como detto, l'anima riceve subito nel suo venire allegrezza, et quanto più stà, più perde l'allegrezza et rimane il tedió, tenebre et stimolo nella mente offuscata dentro di se. Ma se in verità è visitata da me verità eterna, l'anima riceve timore santo nel primo aspetto; et con esso timore riceve allegrezza et securità, con una dolce prudentia, che dubitando non dubita, ma per conoscimento di se riputandosi indegna, dirà: Io non son degna di ricevere la tua visitatione; non essendone degna, come può essere? . . . Et alhora esce del camino dell'oratione et visitatione mia con allegrezza, et con gaudio di mente, et con humiltà, reputandosi indegna, et riconoscendo con carità da me. Hor questo è il segno che l'anima è visitata da me ò dal demonio, trovando quando è da me nel primo aspetto il timore, et al mezzo et al fine l'allegrezza, et la fame della virtù. Et quando è dal demonio, al primo aspetto è l'allegrezza, et poi rimane in confusione et in tenebre di mente.

Ebd. cap. 106 p. 338 ff: Voglio hora dichiararti di quello, che mi dimandasti sopra il segno (das Unterscheidungszeichen der Einsprechungen). Freude entsteht in der Seele dann, wenn sie in den Besitz dessen gelangt, was sie ersehnt. Es kann nun jemand die geistliche Freude, Visionen u. s. w. auch in ungeordneter Weise wünschen, indem er sie nämlich des Genusses wegen verlangt. In solcher Freude kann ein Betrug des Teufels obwalten: spesse volte questo potrebbe esser dal demonio. Diese Freude endet dann aber in ihrem Gegenteil und ist leer vom Verlangen nach Tugend. Onde se questa allegrezza si trova senza lo affocato desiderio della virtù, vinta di humilità et arsa nella fornace della divina mia carità, quella visitatione et consolatione et visione . . . è dal demonio et non è da me, non ostante che si senta il segno dell'allegrezza. Onde perchè l'allegrezza non è unita per l'affetto della virtù . . ., puoi vedere manifestamente, che questa allegrezza tratta dal amore, che haveva [per] la propria consolatione mentale . . . Se andaria [huomo] con prudentia, verrà se l'allegrezza andarà con l'affetto della virtù ò nò . . .

Se l'allegrezza fosse unita con la virtù . . ., questo è segno dimostrativo, che dimostra quello che è inganno, et quello che non è inganno.

Silvester Prierias handelt nur von Visionen, Katharina von Einsprechungen im allgemeinen. Wie sonst in der Eigenart ihrer Aszese, so ist sie auch hier der ignatianischen Art nahe verwandt[1]).

Zweite Regel: „Nur Gott kommt es zu, der Seele Tröstung zu geben, ohne daß etwas vorhergeht, was eine solche verursachen könnte. Denn es ist nur dem Schöpfer eigen, in der Seele ein- und auszugehen, eine Bewegung in ihr hervorzurufen, indem er sie ganz zur Liebe seiner göttlichen Majestät zieht" . . .

Derselbe Gedanke wird öfter vom hl. *Bernard* ausgesprochen, und nach ihm von andern:

Illud autem scitote, nullum creatorum spirituum per se nostris mentibus applicari, ut videlicet nullo mediante nostri suive corporis instrumento, ita nobis immisceatur vel infundatur, quo eius participatione docti sive doctiores, vel boni vel meliores efficiamur. Nullus angelorum, nulla animarum hoc modo mihi capabilis est, nullius ego capax. Nec ipsi angeli ita se alterutrum capiunt. Sequestretur proinde praerogativa haec summo ac incircumscripto Spiritui, qui solus, cum docet angelum sive hominem scientiam, instrumentum non quaerit nostrae corporeae auris, sicut nec sibi oris. Per se infunditur, per se innotescit, purus capitur a puris. Solus nullius indiget, solus et sibi et omnibus de sola omnipotente voluntate sufficiens est.[2])

„Non ergo sic affecta et sic dilecta contenta erit omnino vel illa, quae multis per ea quae facta sunt, vel illa, quae paucis per visa et somnia facta est manifestatio sponsi, nisi et speciali praerogativa intimis illum affectibus atque ipsis medullis cordis coelitus illapsam suscipiat, habeatque praesto quem desiderat non figuratum sed infusum, non apparentem sed afficientem, nec dubium quin eo incundiorem, quo intus non foris"[3]).

[1]) Von ihr, der ‚pretiosissima gemma sanctissimi Ordinis Praedicatorum' sagt *Lancicius:* „quam nostra Societas praesertim in Italia colit peculiari studio tanquam eam, quae in vita moribus et occupationibus suis processit semper eo modo, quo Societatis nostrae institutum nobis praescribit esse procedendum". (De praxi divinae praesentiae cap. 21 n. 13, Krakau 1889, 346).

[2]) S. *Bernard,* In cant. serm. 5 n. 7 ML 183,801 f.

[3]) *Bern.* ebd. serm. 31 n. 6 M 183, 943.

„Inest angelus suggerens bona, non ingerens, inest hortans ad bonum, non bonum creans. Deus sic inest, ut afficiat, ut infundat, vel potius ut infundatur et participetur, ita ut unum perinde cum nostro spiritum esse, dicere quis non timuerit (1 Cor 6,17) ... Angelus ergo cum anima, Deus in anima. Ille ut contubernalis animae inest, Deus ut vita“[1]).

Gerson: „Divinus impulsus fit aliter quam diabolicus. Deus illabitur animae rationali, quae tria capit ab ipso sine medio: naturam, gratiam, et gloriam. Dicitur autem illapsus plenum super animam interius et exterius dominium. Cor regis, inquit sapiens in manu Dei est, quocunque voluerit, inclinabit illud (Prov 21,1) diabolus autem vel altera creatura dominium tale nunquam habet“[2]).

S. Bernardinus Sen.: „Quando illumiñat [Deus] intellectum sua luce immediate ... Vultum illuminat super nos, quum ex eo effulget in animabus nostris, h. e. in superioribus viribus nostris, sc. animarum nostrarum, splendor alicuius novae revelationis, aut alterius gratiae ... Ipsi soli creatori notum est quando hoc ei placet facere ... Huiusmodi lumen se aperit et effundit ad modum coruscationis, quae fit in mediis tenebris“[3]). „Secundum *Dionysium* in 4. de div. nominibus non movet angelus voluntatem humanam absque aliquo medio, sicut Deus, sed aliquo obiecto proposito mediante“[4]).

Was Ignatius in dieser Regel vorträgt, entspricht der gewöhnlichen Lehre der Scholastiker zu *Petrus Lombardus* lib. 2 dist. 8: Sogar die Phantasie können die Engel nur mittelbar beeinflußen, indem sie nämlich körperliche Dispositionen herbeiführen, durch welche die Phantasiebilder entstehen, die dann wiederum den Verstand beeinflußen. Vergl. darüber *Suarez*, De angelis lib. 6, cap. 16, Opp. 2, Paris 1856, 737 ff. „Concludimus ergo“, so faßt er p. 744 seine Lehre zusammen, „angelum non illuminare hominem efficiendo vel lumen vel speciem vel actum vel aliquid aliud immediate et per se in ipsum hominis intellectum, sed tantum quasi obiective ex parte phantasiae, modo supra declarato. Ita docet D. *Thomas* I q. 111 a. 1“.

Unter Berufung auf die Scholastiker sagt dasselbe auch *Dionys der Karthäuser:* „Deo etenim proprium est, immediate agere in vim affectivam superiorem, utpote voluntatem, praesertim in apicem voluntatis. Angeli autem immediate agere, imprimere et influere valent in vim intellectivam [?]; daemones vero, in vim imaginativam sensi-

[1]) *S. Bern.*, De consid. lib. 5 cap. 5 n. 12. M 182, 795. Pulsant non intrant animas Prosper, de ingrat. v. 390, ebd. 51, 116.

[2]) *Gerson*, Centilogium de impulsibus dec. 4 Opp. ed. *Dupin* III, col. 149. [3]) De inspirationibus serm. 1 cap. 1 Op. III 120.

[4]) Ebd. cap. 2 p. 120.

tivasque vires interiores et exteriores atque in appetitum sensitivum ... prout *Antisiodorensis, Alexander, Thomas, Aegidius* aliique concorditer tradunt. Illas ergo inflammationes ad Deum et proximos, illos motus ecstaticos, illas contemplationes et raptus ac alias motiones et perstrictiones, quae immediate, improvise, aut subito incipiunt et causantur in apice affectivae aut vertice intellectivae potentiae, ita quod apex affectivae vertexque intellectivae immediate repente miro modo tanguntur, irradiantur, accenduntur ac perstringuntur, certum est a spiritu malo non esse[1]).

Dritte Regel. Mit vorhergehender Veranlassung kann sowohl der gute als der böse Geist Tröstungen geben, aber zu verschiedenem Zweck.

So auch *Catharina von Siena* oben S. 178; *Gerson* sagt sogar[2]): „Nonnunquam ingentem mirabilemque dulcedinem in modum et similitudinem devotionis inducit [diabolus], ut in huiusmodi suavitate hominis tota conquiescat fruitio, neque Deum amare neque ob aliud sibi obsequi velit, nisi solum hoc potiatur".

Richardus a s. Victore[3]): „Dulcis in Deum affectus quoddammodo carnalis est, et humanitatis interdum potius, quam gratiae ... Sic affectuose interdum carnalis aliquis et imperfectus ad Deum afficitur, non quod valde diligat, sed quia dulcedinem gratiae degustat, quae quantum durat, tantum iuvat, quamdiu durat dulcedo, durat et dilectio ... Fit aliquoties affectus iste dulcis a malo spiritu, ut dum nimis ei creditur, eique dum valde delectat inhaeretur, ad debilitatem cordis homo perducatur. Item ut per illius occupationem ab utiliore opere revocetur. Et item ut eius abundantia fretus aliquis se perfectum credat etc."

Vierte Regel (Folgerungen daraus in Regel 5 u. 6): Der böse Geist geht zunächst auf die gute Stimmung und die guten Gedanken der Seele ein, um allmählich zu weniger guten überzuleiten.

Augustinus[4]): Magis opus est diiudicare atque dignoscere, cum se satanas transfigurat velut angelum lucis, ne fallendo ad aliqua perniciosa seducat. Nam quando sensus corporis fallit, mentem vero non movet a vera rectaque sententia, qua quisque vitam fidelem gerit, nullum est in religione periculum ... Cum vero per haec

[1]) De discretione spir. art. 6 a. a. O. 273 f. Cf. art. 23, p. 304.
[2]) De diversis diaboli tentationibus, Opp. III 593.
[3]) In cant. cap. 6, Migne L 196, 422 f.
[4]) Enchiridion c. 60 n. 16. Migne L 40 260.

aliena ad sua incipit ducere tunc eum dignoscere, nec ire post eum, magna et necessaria vigilantia est".

Gerson[1]): Praemittit aliquando daemon veritates plurimas et post temporis tractum quando persuasit hominibus, tunc id, quod fallit, subministrat.

Thomas Aq.[2]): „Omnis angelus apparens hortatur ad bonum, sed bonus angelus perseverat, malus autem nuntiat et declinat ad malum".

Siebente Regel: Je nachdem die Verfassung der Seele dem einwirkenden Geist ähnlich oder entgegen ist, geschieht sein Eintritt in die Seele gewaltsam, wie wenn ein Wassertropfen auf einen Stein aufplatzt, oder unmerklich, wie wenn er in einen Schwamm eindringt.

Bernardus[3]): „Cumque saepius intraverit ad me (Verbum) non sensi aliquoties, cum intravit. Adesse sensi, adfuisse recordor, interdum et praesentire potui introitum eius, sentire nunquam, sed ne exitum quidem etc."

Augustinus[4]): „Quis est illud quod interlucet mihi, et percutit cor meum sine laesione, et inhorresco et inardesco? Inhorresco in quantum dissimilis ei sum, inardesco, in quantum similis ei sum".

Achte Regel: Auch in Einsprechungen, die von Gott kommen, kann später die Seele durch ihre eigenen Erwägungen allerhand Verkehrtes einmischen.

Kardinal *Joannes Bona*[5]): „Huius rei exemplum habemus in s. literis: fidem enim et devotionem Jephte ex impulsu Spiritus sancti fuisse asserit *Augustinus*, non autem votum de filiae immolatione[6]). Veram quoque fuisse Eliphas Themanitis revelationem *Gregorius* papa[7]) et alii testantur, sed ea abusus est adversus Job arguens eum iniquitatis. Multorum quoque deplorandos casus narrat *Cassianus*[8]). qui post longam et laboriosam eremi exercitationem ob favorem indiscretum miserrime lapsi sunt".

---

[1]) De distinctione verarum visionum a falsis, 5. signum, Opp. I 58.
[2]) In 2 Cor. 11 lect. 3 (Ed. Parmensis 13, 360).
[3]) In cant. serm. 74 n. 5 (M 183,114).
[4]) Confess. 11,9, Migne L 32,813.
[5]) De discretione spirituum c. 7, Opp. Antwerpen 1739, 147.
[6]) Questiones in heptateuchum c. 49 Migne L 34,814 f.
[7]) Moralia lib. 5 cap. 28 ff, ib. 75,706.
[8]) Collat. 2 cap. 5 ff., ib. 49,529 ff.

Welche Ergebnisse lassen sich nun aus unserer Zusammenstellung ableiten?

1. Der Sache nach bietet Ignatius nichts völlig Neues und bis auf ihn Unerhörtes; wäre es anders, so träfe ihn ja auch der scharfe Vorwurf unkatholischer Neuerung. Die Gedanken, die er bietet, haben überall ihr Gegenstück bei den großen Lehrern der Vorzeit, sie sind durch und durch katholisch. 2. Der Form, der Fassung, dem Ausdruck nach sind sie allerdings neu. So einfach, klar, kurz, genau, in wenigen Sätzen den ganzen Gegenstand zusammenfassend und erschöpfend findet man diese Regeln bei seinen Vorgängern nicht. Man kann das mit Bestimmtheit sagen, denn Kardinal *Bona* hat es sich in seiner Schrift über die Unterscheidung der Geister zur Aufgabe gesetzt, die Lehre der Väter über seinen Gegend zusammenzustellen; später bietet *Scaramelli*[1]) wiederum viele Vätertexte, aber beide enthalten nichts, was sich in der genannten Hinsicht mit Ignatius vergleichen ließe. Mögen seine Regeln im Vergleich mit der affektvollen Sprache eines hl. *Bernard* nüchtern und trocken scheinen, so sind sie eben nicht Ergüsse der Begeisterung, sondern Regeln, die für den praktischen Gebrauch berechnet und zurechtgeschnitten sind.

2. Sind Loyolas Vorgänger auch seine Quellen oder wenigstens seine Anreger? Für die Bejahung der Frage läßt sich manches geltend machen. a) Man könnte sagen, die Übereinstimmung mit *Katharina von Siena* ist so groß, daß eine Beeinflußung anzunehmen ist. b) Da im 15. Jahrh. so viel über unsern Gegenstand verhandelt wurde, so erscheint vielleicht manchem der Schluß einleuchtend, daß Ignatius etwa durch die Alumbrados auf diese Dinge hingewiesen wurde. c) Der Gegensatz zum Protestantismus mußte ihn zum Nachdenken über die innern Einsprechungen und Anregungen auffordern. Bekanntlich ist nach Luther und Calvin durch die Erbsünde die menschliche Natur so durchaus verderbt, daß sie zu jeder guten Regung unfähig ist. Daraus folgt, daß jedes Fünkchen und Flämmchen

[1]) Die Unterscheidung der Geister, übersetzt von *Bern. Maria Lierheimer O. S. B.*, Regensburg 1888.

eines guten Gedankens Gott zuzuschreiben ist[1]). Es brauchte also für die Reformatoren keiner Regeln der Unterscheidung der Geister, weil nach ihnen jeder gute Gedanke nur von Gott kommen kann. Demgegenüber mußte man sich fragen, ob diese Lehre denn auch die Wahrheit enthalte, eine Belehrung über diese Dinge war für die Katholiken notwendig, also mußte Ignatius sich angeregt fühlen, eine solche zu versuchen.

Manchem mag auf diese Gründe hin der Schluß zwingend erscheinen, daß Ignatius auf dem angegebenen Weg zu seinen Regeln gekommen ist. Und doch wäre der Schluß unrichtig. Ignatius selbst erzählt ja in seiner Selbstbiographie, wie er auf die Unterscheidung der Geister aufmerksam wurde, er kam darauf durch eigene Erfahrung gleich bei seinen ersten Schritten im geistlichen Leben[2]), bevor er noch von Alumbrados und Kalvinern wußte. Etwas ähnliches findet sich im Leben des hl. Franziskus von Assisi. Vor ihm schon hatten die Waldenser die Armut gepredigt, er kam einem Bedürfnis der Zeit entgegen, als er ähnliche Gedanken betonte; und doch läßt sich in seinem Entwicklungsgang keine Spur einer Beeinflußung durch die Waldenser nachweisen.

Eine tiefere Belehrung über die Vorgänge des innern Lebens war im 16. Jahrh. und für die Neuzeit allerdings notwendig geworden, und die Vorsehung sorgte dafür, daß sie erfolgte. Sie rüstete dazu zwei Heilige aus, Teresa von Jesus und Ignatius von Loyola, beiden verlieh sie eine besondere Gabe, sich Rechenschaft über die Vor-

[1]) Vgl. z. B. die Konkordienformel Teil 2 cap. 2 § 11. § 14: „Scriptura hominis naturali intellectui, cordi et voluntati omnem aptitudinem, capacitatem et facultatem in rebus spiritualibus aliquid boni et recti (ex semetipso) cogitandi ... adimit". Es folgt die Stelle Phil 2,13, welche „omnibus piis mentibus, quae scintillulam aliquam et desiderium gratiae divinae et vitae aeternae in cordibus suis sentiunt, eximiam consolationem affert. Certi enim sunt, quod Deus ipse initium illud verae pietatis tanquam flammulam in cordibus ipsorum accenderit". *J. T. Müller*, Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche, Gütersloh 1876, 591.

[2]) *Feder* 27.

gänge des innern Seelenlebens zu geben; bei Teresa bezieht sich diese Gabe auf die höheren mystischen Gebetsstufen, bei Ignatius zunächst auf das gewöhnliche Innenleben. Was seit Jahrhunderten schon erfahren und geübt worden, wissen beide sich klar zu machen und zu zergliedern, Teresa, um es zu beschreiben, Ignatius, um es zu lehren. Führt Teresa gleich einem andern Kolumbus auf Entdeckungsfahrten in ein Gebiet, das der großen Mehrzahl der Menschen unbekannt bleibt, so ist Ignatius gleich einem Aristoteles des geistlichen Lebens: der Vater der Logik zergliedert das geistige, Ignatius das geistliche Leben, die von alters her geübten Handgriffe und Betätigungen versteht er mit scharfem Auge zu beobachten und andere zu lehren. Beider Schriften stehen im Zusammenhang mit der vorausgehenden Entwicklung; Ignatius hat manches, Teresa sogar recht viel gelesen; aber die Fäden bloß zu legen, die sie mit ihren Vorgängern verbinden, ist deshalb so schwierig, weil beide nur das weitergeben, was sie selbst erlebt und erfahren, und wenn ursprünglich fremd, doch in ihr eigenstes Eigentum verwandelt haben. Wäre es anders, so hätten ihre Schriften nie die Bedeutung erlangt, die sie für immer für die Kirche besitzen.

Das Wirken Gottes in den Geschöpfen nach dem hl. Thomas

Von **Johann Stufler S. J.**—Innsbruck

(2. Artikel.)

III. Die Applikation der geschaffenen Kräfte

In meiner letzten Antwort auf die Ausführungen von *Reginald Schultes* habe ich es als sichere Lehre des hl. *Thomas* hingestellt, daß Gott nicht alle geschaffenen Kräfte unmittelbar durch sich selbst durch einen vorübergehenden Impuls zur Tätigkeit appliziere, sondern daß die Applikation der niederen Geschöpfe durch höhere geschehe und nur jene zweiten Ursachen unmittelbar von Gott appliziert werden, die über sich keine höhere geschaffene causa efficiens haben. Diese These greift *Sch.* im dritten Abschnitt an, indem er erst positiv aus *Thomas* das Gegenteil zu beweisen und dann meine Argumente zu widerlegen sucht.

Seinen Beweisen schickt er folgende Bemerkungen voraus: „*St.s* Ansicht ist schon durch die bereits behandelten Texte widerlegt. Im Abschnitt I haben wir gesehen, daß Gott nicht nur als Ursache der Willenskraft auch Beweger derselben genannt wird und ist, sondern daß er auch außerdem die bereits vorausgesetzte Willenskraft bewegt, wobei offenbar eine unmittelbare Einwirkung Gottes gemeint ist. Unter Abschnitt II war überhaupt nur von einer unmittelbaren, der Schöpfung und Erhaltung der Willenskraft nachfolgenden Einwirkung die Rede, da sonst die ganze Schwierigkeit wegfällt: insofern nämlich Gott als Schöpfer Ursache der Willensakte ist, liegt evident kein Zwang vor" (277).

Diese Worte sind in vieler Hinsicht ungenau und auch unrichtig, soweit sie die Darstellung meiner Ansicht wiedergeben sollen. Daß Gott nach *Thomas* die „bereits vorausgesetzte Willenskraft" bewegt, und zwar durch eine unmittelbare Einwirkung, leugne ich keineswegs, sondern nur dies, daß diese Bewegung durch eine zu jeder Einzelhandlung erforderliche praemotio geschieht. Gleichwie der Stein unmittelbar vom generans bewegt wird vermittelst der Form der Schwere, und zwar nicht bloß im Augenblicke der Generation, sondern auch später, so wird nach *Thomas* auch der Wille unmittelbar von Gott bewegt durch den instinctus naturae, den er zwar im Augenblick der Erschaffung erhalten hat, durch den er aber fortwährend zu neuen Tätigkeiten bewegt wird. Ich behaupte demnach nicht, daß Gott den Willen bloß im Anfang erschaffen hat, sondern daß er ihn auch nach der Erschaffung beständig bewegt, und zwar durch eine unmittelbare Einwirkung auf ihn; was ich in Abrede stelle, ist nur dies, daß diese Einwirkung zu jeder einzelnen Handlung aufs neue geschehen muß. *Sch.s* Worte aber müssen jedem Leser den Gedanken nahe legen, als hätte ich eine unmittelbare Einwirkung Gottes auf den Willen geleugnet.

Vernehmen wir nun die positiven Beweise, durch die *Sch.* aus *Thomas* zu zeigen sucht, dieser lehre eine unmittelbare Applikation aller geschaffenen Kräfte durch eine nur von Gott ausgehende praemotio physica.

1. „In der I. Pars untersucht *Thomas* in q. 105 die Frage ‚de mutatione creaturarum a Deo'. Nach dem ganzen Zusammenhang ist der Sinn der Frage, ob Gott auch außer der Schöpfung und Erhaltung der Dinge diese verändere: es handelt sich also um eine unmittelbare Einwirkung Gottes. Darum fragt *Thomas* auch ausdrücklich: ‚utrum Deus possit immediate movere materiam ad formam' (a. 1), ‚utrum Deus possit immediate movere aliquod corpus' (a. 2)" (278). *Sch.* ist von der Beweiskraft dieser beiden Artikel so überzeugt, daß er später nochmals auf sie verweist (298); aber sie beweisen in der Tat seine These nicht. *Thomas* bejaht hier nur die

Möglichkeit einer unmittelbaren Bewegung der Körper durch Gott, nicht aber deren Wirklichkeit. Anderswo aber lehrt er direkt und ausdrücklich, daß Gott, die Wunder ausgenommen, keinen Körper unmittelbar durch sich selbst bewege. So lautet der 12. Artikel der Resp. ad Lect. Venet.: „Duodecimus articulus est, an post opera sex dierum Deus aliquod corpus moverit immediate. Videtur quod non, quantum ad motus, qui per creaturam fieri possunt. Sed miracula, ut mortui suscitatio, caeci illuminatio et similia fiunt immediate a Deo, licet quantum ad aliquos effectus coniunctos non desit ministerium angelorum". Dieselbe Frage mit derselben Antwort findet sich in der Resp. de art. 42, deren erster Artikel lautet: „Primus articulus in schedula propositus est, an Deus moveat aliquod corpus immediate. Ad quod respondendum videtur, quod ordo communis divinitus institutus hoc habeat, ut corporalis creatura ab ipso moveatur spiritu mediante... Neque tamen divina potentia est huic ordini alligata, quin possit quandoque praeter ordinem causarum secundarum aliquid agere, cum sibi placuerit, ut patet in operibus miraculorum". Eine unmittelbare Bewegung der Körperwelt durch Gott findet demnach nach *Thomas* nur ausnahmsweise bei Wundern statt, nicht aber zu jenen Tätigkeiten, zu denen ihre eigenen Kräfte ausreichen. Diese beiden Texte allein genügen schon, die Unrichtigkeit der bannesianischen Thomasdeutung klar zu zeigen. Hätte *Thomas* wirklich geglaubt, Gott müsse zu jeder Bewegung der Körper durch eine unmittelbar von ihm ausgehende motio eingreifen, dann hätte er diese Worte nicht niedergeschrieben.

2. Im dritten Artikel derselben Quaestio fragt *Thomas:* „utrum Deus moveat immediate intellectum creatum". Er beantwortet die Frage affirmativ. Gleichwie, sagt er, bei den körperlichen Bewegungen jener Beweger genannt wird, der die Form oder das Prinzip der Bewegung gibt, so bewegt auch jener den Intellekt, der das Prinzip der intellektuellen Tätigkeit verursacht. „Operationis autem intellectus est duplex principium in intelligente: unum scilicet, quod est ipsa virtus intellectus, quod quidem

principium est etiam in intelligente in potentia; aliud autem est principium intelligendi in actu, scilicet similitudo rei intellectae in intelligente". Gott aber wirkt beide Prinzipien; daraus folgt: „Sic igitur Deus movet intellectum creatum, inquantum ei dat virtutem ad intelligendum, vel naturalem vel supernaturalem, et inquantum ei imprimit species intelligibiles, et utrumque tenet et conservat in esse".

Wer den Text unbefangen liest, wird in ihm keine Spur einer praemotio physica entdecken. Gott bewegt den Intellekt, indem er die Erkenntniskraft gibt und ihm die species intelligibiles eindrückt. Beide sind, wie er in der Antwort auf den zweiten Einwand sagt, „sufficiens principium intelligendi, secundarium tamen et ab ipso primo principio dependens". Die Abhängigkeit besteht darin, daß beide Prinzipien von Gott als dem primum principium stammen. Eine weitere Einwirkung Gottes durch eine neue motio transiens wird nicht erfordert.

Sch. aber versucht gleichwohl auch hier eine derartige motio festzustellen. „Ich weiß wohl", sagt er, „daß viele dabei (nämlich bei der similitudo rei intellectae in intelligente) nur an die species impressa denken. Offenbar spricht aber *Thomas* von der species expressa, d. h. der im aktuellen Denken erfolgenden geistigen Erfassung und Vorstellung des Objektes ... Hier ist also offenbar die Rede von einer neben der Schöpfung und Erhaltung der Verstandeskraft erfolgenden unmittelbaren Wirkung der aktuellen geistigen Darstellung des erkannten Objektes. Diese geistige Darstellung und Erfassung des Objektes wird als Tätigkeit zwar vom Verstande gesetzt, aber nur insofern Gott die Darstellung als similitudo actualis im Verstande bewirkt, die dann auch principium intelligendi in actu ist ... Wie also die Verstandeskraft unmittelbar von Gott bewirkt wird, so auch die aktuelle geistige Darstellung des Objektes in der aktuellen Erkenntnis; das ist die motio physica der Thomisten, das der physische Impuls von außen" (279).

Dieser Deutungsversuch *Sch.s* ist nicht zutreffend. Denn die species intelligibilis, die Gott dem Intellekt einprägt, damit er actu erkennt, ist nicht die species expressa, sondern vielmehr die species impressa. Der Grund hievon ist der, daß die species expressa, oder, wie sie *Thomas* gewöhnlich nennt, das verbum mentis, die conceptio interior, nicht principium intelligendi, sondern vielmehr terminus oder effectus intellectionis ist und sich real unter-

scheidet von der „species intelligibilis, qua fit intellectus in actu", welche das principium intelligendi ist. So lehrt *Thomas* ausdrücklich de Pot. q. 8 a. 1: „Differt autem (conceptio vel verbum) a specie intelligibili; nam species intelligibilis, qua fit intellectus in actu, consideratur ut principium actionis intellectus, cum omne agens agat, secundum quod est in actu; actu autem fit per aliquam formam, quam oportet esse actionis principium. Differt autem ab actione intellectus, quia praedicta conceptio consideratur ut terminus actionis et quasi quoddam per ipsam constitutum". Ähnlich schreibt er de Ver. q. 4 a. 2: „Verbum intellectus nostri . . . est id, ad quod operatio intellectus nostri terminatur, quod est ipsum intellectum, quod dicitur conceptio intellectus . . . Ipsa enim conceptio est effectus actus intelligendi.". Die species expressa ist daher in keiner Weise principium intelligendi, von der *Thomas* in unserem Artikel spricht. Die ganze spekulative Begründung der Trinitätslehre durch den hl. *Thomas* ist gerade darauf aufgebaut, daß das verbum der Terminus nnd nicht das Prinzip der Erkenntnis ist.

Aber auch aus einem anderen Grunde ist die Erklärung *Sch.s* mit der Lehre des hl. *Thomas* nicht vereinbar. Nach dem Aquinaten bedarf nämlich der Intellekt, wenn er die species impressa habituell besitzt, keines motor extrinsecus mehr, um in die aktuelle Erkenntnis überzugehen und das verbum mentis hervorzubringen. Ich verweise auf die zwei Stellen, die ich in m. W. 151 f mitgeteilt habe. Vgl. außerdem 8 Phys. lect. 8; de anima l. 3 lect. 8; de Ver. q. 8 a. 14 ad 17; q. 9 a. 4; q. 10 a. 2 ad 4; q. 11 a. 1 ad 12; 1 q. 56 a. 1.

3. Die Lehre des hl. *Thomas* über die Willensbewegung durch Gott in q. 105 a. 4 wurde schon früher hinreichend dargestellt. Im fünften Artikel behandelt der Aquinate die Frage: „utrum Deus operetur in omni operante". Hier ist, meint *Sch.*, „doch offenbar von einer Einwirkung die Rede, die Gott selbst ausübt, durch eine ihm eigene Tätigkeit, also von einer unmittelbaren Einwirkung Gottes". Beweis: „Als agens primum wirkt Gott selbst unabhängig von jedem anderen agens, absolut aus eigener Kraft, während alle anderen Kräfte nur in Abhängigkeit von Gott, in von Gott mitgeteilter Kraft, als von Gott applizierte Ursachen tätig und wirksam sind. Und so bewegt, appliziert Gott alle geschaffenen Kräfte

zu ihrer Tätigkeit: ‚nam primum agens movet secundum ad agendum', und ‚si sint multa agentia ordinata, semper secundum agit in virtute primi agentis'. Gott ist also als agens primum unmittelbarer Beweger aller geschaffenen Kräfte, aller causae secundae" (280). *Sch.* unterscheidet hier (und später noch öfter) nicht zwischen der immediatio virtutis und der immediatio suppositi. Daraus, daß Gott das primum agens schlechthin ist, folgt allerdings, daß er absolut aus eigener Kraft wirkt und alle anderen Ursachen in seiner Kraft tätig sind; dies bezeichnet man in der scholastischen Philosophie mit dem Terminus: immediatio virtutis. Aber darum handelt es sich ja gar nicht. *Sch.* hat zu beweisen, daß Gott alle zweiten Ursachen auch unmittelbar immediatione suppositi durch eine praemotio physica bewege. Und davon sagt der Text des hl. *Thomas* nichts. Im Gegenteil; nach dem Aquinaten wirkt vielmehr, wenn mehrere geordnete Ursachen zusammen tätig sind, das primum agens in ratione suppositi am entferntesten ein: „Si igitur considerentur causae agentes ordinatae secundum rationem agentis, cuius est agere, sic quanto agens est posterius, tanto magis est proximum et immediatum ad actionem et ad id, quod per actionem producitur" (1 d. 12 q. 1 a. 3 ad 4. Vgl. 1 d. 37 q. 1 a. 1 ad 4; de Pot. q. 3 a. 7; s. m. W. 92 ff). Wenn aber eine Ursache umso unmittelbarer in ratione suppositi ist, je tiefer sie in der Ordnung der bewegenden Ursachen steht, dann folgt umgekehrt, daß jene Ursache, welche die erste Stelle einnimmt, in ratione suppositi am entferntesten einwirkt. Wenn ich einen Hebel ansetze, um einen Stein von der Stelle zu rücken, so ist zwar der Hebel durch meine Kraft tätig, aber als Suppositum wirkt er unmittelbarer auf den Stein als ich. Daraus also, daß Gott das agens primum ist, dem alle anderen Kräfte untergeordnet sind, folgt nicht, daß er jede einzelne zu jeder Handlung unmittelbar durch eine praemotio bewegt.

Thomas sagt ferner in dem genannten Artikel, Gott wirke ein als „dans formas creaturis agentibus". *Sch.* meint, die „formae" der tätigen Geschöpfe seien nicht

allein die Kräfte als solche. Auch das ist nicht richtig. Denn *Thomas* nennt sie auch „virtutes“ und „principium actionis“; er kann also nur die Kräfte darunter verstehen. Am Schlusse sagt der Aquinate: „ipse Deus est proprie causa ipsius esse universalis in rebus omnibus, quod inter omnia est magis intimum rebus“. Wie dies zu erklären ist, werden wir im IV. Abschnitt sehen.

4. Nun kehrt *Sch.* wieder zu 1,2 q. 9 zurück, wo *Thomas* von der Willensbewegung durch Gott redet. Auf diese Texte nochmals einzugehen, halte ich für überflüssig, da ich schon früher aus ihnen gezeigt habe, daß Gott den Willen bewegt nicht durch einen vorübergehenden Impuls, sondern durch den instinctus naturae oder die natürliche Neigung zur Glückseligkeit. *Sch.* fügt noch weiter bei: „Die Lehre des ersten Teiles der I—II erscheint in voller Klarheit auch am Abschluß der I—II q. 109, wo *Thomas* so deutlich sagt, daß der geschaffene Verstand und Wille außer der Verleihung der natürlichen und übernatürlichen Kräfte noch der motio Dei bedürfe, wobei nach dem ganzen Kontext nur von einer motio immediata die Rede ist“ (281). Diese Behauptungen beweist *Sch.* nicht; ich kann daher ruhig über sie hinweggehen, umsomehr als ich die betreffenden Stellen und die Gnadenlehre des hl. *Thomas* in m. W. ausführlich behandelt habe (165—171; 325—400).

5. Den letzten positiven Beweis sucht *Sch.* aus C. g. 3,68 herzunehmen, wo *Thomas* ausdrücklich die Lehre ablehnen soll, daß Gott nur die höchste geschöpfliche Ursache durch sich selbst bewege. „Er begründet dies damit, daß in dieser Voraussetzung Gott nicht überall gegenwärtig wäre. ‚Si Deus esset praesens uni tantum suorum effectuum, utpote primo mobili, quod ab eo immediate movetur, sequeretur, quod eius actio non posset ad alia derivari nisi illo mediante‘. Er schließt: ‚Inconveniens est dicere, quod divina actio non se extendat ad alia nisi mediante uno primo‘“ (282). Darauf erwidere ich: 1) *Thomas* schließt nicht, wie *Sch.* annimmt: Wenn Gott nur die höchste geschaffene Ursache unmittelbar bewegte, wäre er nicht allgegenwärtig, sondern er sagt: Wenn Gott nicht

allen Dingen, sondern nur einer seiner Wirkungen gegenwärtig wäre, könnte er auf die übrigen nur vermittelst dieser einwirken. Das ist etwas ganz anderes. Ich habe nun wahrhaftig die Allgegenwart Gottes nicht geleugnet und darum auch nicht die Möglichkeit bestritten, daß Gott auf alle Dinge unmittelbar einwirken könne. 2) *Sch.* versteht hier unter der actio Dei eine Einwirkung, die durch einen physischen Impuls oder eine praemotio geschieht. Aber mit welchem Rechte? In den vorhergehenden Kapiteln 66 u. 67 hat *Thomas* verschiedene Arten von Einwirkungen Gottes auf die Geschöpfe aufgezält; aber keine von ihnen ist die thomistische praemotio, auch nicht die applicatio ad agendum, wie wir sofort sehen werden. Die actio, wodurch Gott unmittelbar auf alle Dinge einwirkt, ist vielmehr die Erschaffung und Erhaltung, wie sich aus dem nächsten Argumente ergibt, wo *Thomas* sagt, in jedem Dinge sei ein effectus proximus et immediatus Dei, in den körperlichen Dingen die erste Materie, in den unkörperlichen die einfache Substanz, die unmittelbar von Gott erschaffen sind und erhalten werden. Die Stelle beweist somit ebenso wenig als die übrigen eine unmittelbare Applikation aller geschaffenen Kräfte durch Gott.

6. Wir kommen zur Hauptsache, zur Antwort *Sch.s* auf meine Argumente für eine bloß mittelbare Applikation der geschaffenen Kräfte durch Gott. Dieser Teil der Erwiderung *Sch.s* ist sehr lange ausgefallen. Ich habe keineswegs im Sinne, auf alle Details derselben einzugehen und den Leser dadurch zu ermüden, daß ich ihm alle Phasen der langwierigen Kontroverse wieder vorführe. Mir ist es nur um die Hauptfrage zu tun: Appliziert nach *Thomas* Gott alle geschaffenen Ursachen zu jeder einzelnen Handlung durch eine praemotio physica? Das hatte ich von Anfang an verneint und mich besonders auf C. g. 3,67 berufen, wo *Thomas* schreibt:

„Quidquid applicat virtutem activam ad agendum, dicitur esse causa illius actionis; artifex enim applicans virtutem rei naturalis ad aliquam actionem dicitur esse causa illius actionis, sicut coquus decoctionis, quae est per ignem. Sed omnis applicatio virtutis ad ope-

rationem est principaliter et primo a Deo; applicantur enim virtutes operativae ad proprias operationes per aliquem motum vel corporis vel animae; primum autem principium utriusque motus est Deus; est enim primum movens omnino immobile, ut supra (l. 1 c. 13) ostensum est; et similiter omnis motus voluntatis, quo applicantur aliquae virtutes ad operandum, reducitur in Deum sicut in primum appetibile et in primum volentem. Omnis igitur operatio debet attribui Deo sicut primo et principali agenti".

Greifen wir nun die einzelnen Differenzpunkte heraus, die zwischen *Sch.* und mir bezüglich der Deutung dieses Textes obwalten.

a. Begriffsbestimmung der causa prima et principalis.

Ich hatte in meiner Abhandlung über *Johannes v. Neapel* erklärt: Es ist klar, daß nur jene Ursache causa prima et principalis genannt werden kann, die bei Hervorbringung einer Wirkung sich einer zweiten und untergeordneten Instrumentalursache bedient. Dagegen richtete *Sch.* in seiner ersten Erwiderung heftige Angriffe; ich argumentierte, sagte er, in einer Weise, die beschämend sei; eine solche Verkennung der causa prima sei ihm noch nicht unter die Augen gekommen (Divus Thomas 1923, 137). In seiner jetzigen Replik hat er zwar den Ton etwas gemildert, beharrt aber dennoch im wesentlichen auf seiner früheren Ablehnung:

„Nach *St.* besagt der Ausdruck (causa prima) nur, daß Gott der erste in einer Reihenfolge von Ursachen sei. In diesem Sinne argumentiert auch *St.*, daß Gott nicht causa prima der Applikation genannt werden könne, wenn er sich dabei keiner Zwischenursachen bediene. Das ist aber eben die Verkennung der causa prima, daß sie *St.* nur als erste in einer Reihenfolge faßt. Ich wiederhole, was ich bereits geschrieben: Gott ist formell und wesentlich causa prima und wird so genannt, weil er vollkommen unabhängig von jeder anderen Ursache oder Bewegung wirksam ist und weil alle anderen Ursachen in ihrer Tätigkeit von seiner Einwirkung abhängig sind" (285).

Wenn *Sch.* an meiner Darstellung nichts anderes auszusetzen hat, als daß ich nicht ausdrücklich sagte, Gott

sei als erste Ursache von jeder anderen Ursache vollkommen unabhängig, dann können die Akten über diesen Kontroverspunkt ruhig geschlossen werden. Denn dies erkenne natürlich auch ich rückhaltlos an, ja ich habe es sogar in meiner letzten Erwiderung zweimal ausdrücklich ausgesprochen (551 f) und in m. W. des weiteren ausgeführt, besonders dort, wo ich sagte, daß die virtus Dei immediatissima sei (94 f). Es ist mir nie in den Sinn gekommen, wie *Sch.* dies andeutet, Gott als ersten Beweger so aufzufassen, „wie eine Lokomotive der erste Beweger in der Reihenfolge der Wagen eines Zuges ist" (284). Aber warum habe ich nicht gleich im Anfange die causa prima also definiert, daß sie vollkommen aus sich tätig ist? Aus dem einfachen Grunde, weil ich eine solche Definition nicht für notwendig erachtete und es nie für möglich gehalten hätte, daß man meine Worte in solcher Weise deuten würde und aus der bloßen Unterlassung eine Negation machen könnte. Daß Gott in seiner Wirksamkeit von keinem Geschöpfe abhängt, versteht sich doch von selbst. Warum hätte ich es also eigens betonen sollen? Für mich handelte es sich einzig darum nachzuweisen, daß Gott nicht alle geschaffenen Ursachen immediatione supposititi appliziere; darum habe ich von der immediatio virtutis geschwiegen. Das Verschweigen ist aber doch nicht gleichbedeutend mit Leugnung.

b. Wirksamkeit der causa prima et principalis.

Sch. folgert aus dem Begriffe der causa prima nicht bloß, daß sie in ihrer Tätigkeit völlig unabhängig sei; er will aus diesem Begriffe auch ableiten, daß Gott alle geschaffenen Ursachen unmittelbar durch sich bewege und appliziere. Diese Folgerung zieht er nicht nur an einem Orte, sondern bei jeder Gelegenheit; auf ihr beruht das eigentliche Argument, mit dem er die praemotio aus *Thomas* beweisen will. Dieser Folgerung *Sch.s* muß ich auf das entschiedenste widersprechen. Es liegt nicht im Wesen der causa prima, daß sie alle untergeordneten Ursachen direkt und unmittelbar bewege. Solange wir uns innerhalb der Reihe der geschöpflichen Ursachen be-

wegen, ist die Sache augenfällig. Nehmen wir ein Beispiel von causae ordinatae aus *Thomas* de Ver. q. 2 a. 10 her: „Anima movet calorem naturalem, quo moventur nervi et musculi, quibus moventur manus, quae movent baculum, quo movetur lapis". Innerhalb dieser geordneten Kausalreihe ist die Seele das primum movens, und doch bewegt sie nicht unmittelbar den Stab oder den Stein. Auch von Gott, der causa simpliciter prima, gilt nach *Thomas* dasselbe. So sagt er 1 d. 37 q. 1 a. 1 ad 4, um zu zeigen, wie es möglich sei, daß Gott in allen Dingen gegenwärtig sei: „Operatio reducitur sicut in principium in duo; in ipsum agentem et in virtutem agentis, qua mediante exit operatio ab agente. Quanto autem agens est magis proximum et immediatum, tanto virtus eius est mediata, et primi agentis virtus est immediatissima". *Thomas* schließt demnach: Je unmittelbarer eine Ursache als agens auf eine Tätigkeit einwirkt, desto abhängiger ist ihre Kraft; Gottes Kraft ist aber absolut unabhängig (virtus immediatissima). Aus diesen beiden Sätzen folgt, daß Gott in ratione suppositi am entferntesten einwirkt. *Sch.* aber schließt umgekehrt: Weil Gottes Kraft vollkommen unabhängig ist, darum appliziert er alle geschaffenen Ursachen unmittelbar immediatione suppositi. Das Gleiche sagt *Thomas* an einer andern Stelle, 1 d. 12 q. 1 a. 3 ad 4: „Si igitur considerentur causae agentes ordinatae secundum rationem agentis, cuius est agere, sic quanto agens est posterius, tanto magis est proximum et immediatum ad actionem et ad id, quod per actionem educitur; si autem considerentur quantum ad virtutem, quae est principium operationis, quanto causa est magis prima, tanto est magis immediata". Je höher demnach in einer geordneten Kausalreihe eine Ursache steht, desto entfernter wirkt sie als agens ein, und umgekehrt: je niederer eine Ursache ist, desto unmittelbarer wirkt sie als agens auf die Tätigkeit ein. Ich habe *Sch.* zwei Thomasstellen bezeichnet, in denen er klar das Gegenteil von *Sch.* lehrt; möge er mir einmal auch eine Stelle nennen, wo *Thomas* sagt, Gott müsse

deswegen, weil er die causa prima ist, nicht bloß immediatione virtutis, sondern auch immediatione suppositi alle zweiten Ursachen bewegen; möge er zeigen, wie dies zusammengeht mit der ausdrücklichen Lehre des Aquinaten, daß Gott seit der Erschaffung der Welt keinen Körper unmittelbar bewegt, außer wenn er Wunder wirkt.

c. Beweis aus der Benennung Gottes als causa prima et principalis.

Ich habe daraus, daß *Thomas* C. g. 3,67 Gott zweimal die causa prima et principalis omnis applicationis nennt, den Schluß gezogen, daß die Applikation der niederen Ursachen direkt und unmittelbar von höheren geschaffenen Ursachen geschieht, nicht aber von Gott selbst; denn, so subsumierte ich, nur jene Ursache kann erste und Hauptursache genannt werden, die bei Hervorbringung einer Wirkung sich einer zweiten und untergeordneten Instrumentalursache bedient; es werde sicher niemand in den Sinn kommen zu sagen: Gott ist die prima causa creans. Darauf erwidert *Sch.*: „Aber, wendet *St.* ein, niemand wird sagen: Gott ist die causa prima creans. Ich antworte: In dem Sinne, wie *St.* die causa prima faßt, gewiß nicht; im thomistischen Sinne wäre der Ausdruck unglücklich formuliert, weil er andeuten könnte, daß es auch eine causa secunda creans geben könne. Deswegen ist der Ausdruck auch nicht gebräuchlich, nicht aber, weil Gott nicht als causa prima Schöpfer wäre" (285). *Sch.* führt nun mehrere Stellen aus *Thomas* an, in denen er sagen soll, daß Gott als causa prima erschafft. Jedoch findet sich dieser Ausdruck in keiner der angeführten Stellen; der Aquinate sagt nur, daß Gott deswegen, weil er die causa prima ist, etwas aus nichts erschaffen kann. Denn die Erschaffung ist die Hervorbringung einer Wirkung aus dem Nichts, mit voller Unabhängigkeit von einem vorhandenen Stoffe; darum kann sie nur jenem Wesen zukommen, das als die schlechthin erste Ursache von jeder anderen Ursache unabhängig ist. Es ist aber etwas anderes zu sagen: Nur Gott kann schaffen, weil er die

causa prima ist, und etwas anderes: bei der Erschaffung ist Gott als causa prima tätig. Im ersten Falle wird nur Gott wegen seiner absoluten Unabhängigkeit die Schöpferkraft zuerkannt, im zweiten Falle aber wird angedeutet, daß er sich bei der Erschaffung einer untergeordneten Ursache bedient, der gegenüber er die Funktion der causa prima et principalis ausübt.

Da nun aber *Thomas* Gott zweimal die causa prima et principalis jeder Applikation nennt, so drückt er damit aus, daß Gott bei jener Tätigkeit, wodurch er die geschaffenen Kräfte appliziert, sich zweiter Ursachen als Werkzeugen bedient. Eine unmittelbar von Gott allein ausgehende Applikation aller Kräfte, zu der die Geschöpfe nicht einmal als Instrumente mitwirken können, kennt *Thomas* nicht.

d. Die Applikation der Kräfte durch geschaffene Ursachen.

Thomas sagt aber nicht bloß, daß Gott die causa prima et principalis jeder Applikation sei, sondern lehrt auch ausdrücklich, daß die Applikation unmittelbar und direkt durch zweite Ursachen geschehe. Seine Hauptthese: „omnis applicatio virtutis ad operationem est principaliter et primo a Deo" beweist er nämlich also: „applicantur enim virtutes operativae ad proprias operationes per aliquem motum vel corporis vel animae. Primum autem principium utriusque motus est Deus; est enim primum movens omnino immobile". Demnach behauptet der Aquinate, Gott sei deswegen die erste und Hauptursache jeder Applikation, weil er das erste Prinzip jener Bewegung ist, womit geschaffene Ursachen (corpus vel anima) die tätigen Kräfte applizieren. Hier versagt die Deutung *Sch.s.*

Er schreibt: „*Thomas* folgert nicht wie *St.*: also ist die applicatio nur eine mittelbare, sondern: obwohl Gott manche Kräfte auch mittelbar appliziert, ist doch die operatio dieser Kräfte von Gott als primo et principaliter agente. *St.* interpretiert natürlich wieder in seiner Art: Gott ist das erste Prinzip, als oberstes Glied in einer Reihenfolge von applizierenden Kräften; *Thomas* aber sagt,

daß Gott nicht nur als erstes Glied in einer Reihenfolge wirke, sondern als primum movens immobile, primo et principaliter, d. h., um es nochmals zu sagen: Gott appliziert selbst, aber unabhängig und aus eigener Kraft, jede andere applizierende Kraft aber nur in Kraft göttlicher Applikation" (286).

Dagegen ist erstens zu bemerken, daß *Sch.* sich hier eine willkürliche Änderung des Sinnes der Worte des englischen Lehrers erlaubt. Aus dem Beweise, mit dem *Thomas* seinen Hauptsatz begründet und den er mit dem kausalen Worte: „enim" einleitet, macht *Sch.* einen Konzessivsatz: „obwohl Gott auch manche Kräfte mittelbar appliziert". Zweitens setzt hier *Sch.* wieder voraus, daß die causa prima, weil sie unabhängig und aus eigener Kraft, also immediatione virtutis appliziert, dies auch immediatione suppositi tue, während, wie oben S. 196 gezeigt wurde, nach *Thomas* die prima causa als suppositum agens am entferntesten in die Wirkung einfließt. Damit sind die Einwände *Sch.s* gegen mein Hauptargument aus C. g. 3,67 hinlänglich widerlegt.

7. *Sch.* hatte in seiner ersten Abhandlung, wo er von der Einwirkung Gottes auf den Willen sprach, gesagt, daß in dieser Frage die Worte moveri und motus im eigentlichen Sinne genommen werden müssen. Darauf erwiderte ich, nach *Thomas* sei das velle kein motus im eigentlichen Sinne, sondern ein actus perfecti oder existentis in actu, und darum bedürfe der Wille, falls ihm ein Objekt vorgestellt werde, keiner praemotio physica. *Sch.* entgegnet: „Das velle, der Akt des Wollens, wenn er einmal da ist, ist ein motus im uneigentlichen Sinne, ein actus existentis in actu, ein actus perfecti und bedarf keines Impulses mehr von außen: das ist selbstverständlich; aber der Wille ist, obwohl ein principium activum, doch an sich in potentia zum Wollen, d. h. zum Akte des Wollens und kann und muß darum vorerst aktuiert werden" (288).

Sch. dürfte die Lehre des Aquinaten über diesen Gegenstand nicht richtig wiedergeben. Wäre der Wille, ehe er den Akt setzt, noch in einer derartigen Potenz, daß er durch eine praemotio von außen bewegt werden

müßte, dann wäre das velle ein actus existentis in potentia. *Thomas* behauptet bekanntlich, daß nicht bloß das velle, sondern auch das sentire und intelligere ein actus perfecti sei. Vernehmen wir nun, wie er diesen Ausdruck bezüglich des sentire erklärt. Die Stelle ist aus de Anima l. 3 lect. 12 entnommen; ich habe sie schon in meiner letzten Abhandlung angeführt. Dort sagt *Thomas*: „Iste motus est actus perfecti; est enim operatio sensus iam facti in actu per suam speciem". Deswegen ist also das sentire ein actus perfecti, weil es hervorgeht aus einer Potenz, die durch die Species bereits in actu ist. Wäre der Sinn, nachdem er die species empfangen hat, nicht in actu, sondern noch derartig in potentia, daß er einer weiteren Aktuation durch eine praemotio bedürfte, dann wäre das sentire ein actus existentis in potentia. *Thomas* fährt dann fort: „Non enim sentire convenit sensui nisi in actu existenti (d. h. das sentire setzt einen bereits aktuierten Sinn voraus); et ideo iste motus simpliciter est alter a motu physico. Et huiusmodi motus dicitur proprie operatio, ut sentire, intelligere et velle". Deswegen ist also das sentire, intelligere und velle kein motus im eigentlichen Sinne, weil die Potenzen, deren Tätigkeiten sie sind, bereits in actu sind und einer neuen Einwirkung von außen nicht mehr bedürfen. Müßten aber diese Potenzen von außen bewegt werden, ungefähr in der Weise, wie das Beil vom Handwerker oder der intellectus possibilis vom intellectus agens bewegt wird, dann wäre ihre Tätigkeit ein motus im eigentlichen Sinne, ein actus existentis in potentia.

Ich hatte ferner auf 8 Phys. lect. 8 hingewiesen, wo *Thomas* sagt, daß der Intellekt, solange er den habitus scientiae oder die species impressa noch nicht hat, in potentia prima sei; besitze er aber den Habitus, so sei er in potentia secunda. Um von der ersten Potenz in die zweite überzugehen, sei ein agens exterius notwendig; „sed quando sic se habet, quod habet habitum scientiae, non oportet, quod reducatur in actum secundum per aliquod agens, sed statim per seipsum operatur considerando, nisi sit aliquid prohibens". *Sch.*

antwortet darauf nur: „Offenbar spricht hier *Thomas* nur von der Abhängigkeit des Verstandes und Willens von den causae secundae, nicht aber von deren Abhängigkeit von Gott. Bezüglich dieser sagt der Aquinate: ‚Quantumcumque natura aliqua corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in actum suum procedere nisi moveatur a Deo' (1,2 q. 109 a. 1). Ebendort schließt er auch: ‚Ad cognitionem cuiuscumque veri homo indiget auxilio divino, ut intellectus moveatur a Deo ad suum actum'. Es ist die Lehre von 1 q. 105 und 1,2 q. 9 u. 10" (289). Gewiß, die Körperwelt, der Intellekt und Wille müssen von Gott zu ihrer Tätigkeit bewegt werden. Die Frage ist nur die, ob zu dieser Bewegung eine neue Einwirkung Gottes durch eine praemotio notwendig ist. Ich glaube aber hinlänglich bewiesen zu haben, daß Gott weder die Körper noch den Verstand und Willen durch eine praemotio bewegt.

Sch. erscheint allerdings der Gedanke widersinnig, daß Gott, wenn er nur die Kräfte gibt und erhält, die zweiten Ursachen zu jeder Tätigkeit, die sie später setzen, wirklich bewegt; er kann sich eine motio nicht vorstellen, wenn nicht zu der von Gott gegebenen Kraft noch ein neuer Impuls hinzukommt. Anders denkt aber *Thomas:* wie der generans dem Steine nicht nur die Schwere gibt, sondern ihn auch dadurch bewegt, so verleiht Gott den geschaffenen Ursachen nicht nur ihre Kräfte, sondern bewegt sie auch zu ihrer Tätigkeit. Daß meine Auffassung der wahren Ansicht des englischen Lehrers entspricht, bezeugt einer der hervorragendsten Thomisten, *Thomas de Lemos O. P.*, der bei der Congregatio de Auxiliis der offizielle Vertreter seines Ordens war und *Molina* aufs heftigste bekämpfte. Er gibt unumwunden zu, daß nach *Thomas* alle causae secundae ad unum determinatae von Gott bewegt werden durch die bloße collatio et conservatio virium; nur bezüglich des Willens glaubt er, m. E. mit Unrecht, eine Ausnahme machen zu müssen. Die Stelle findet sich in seiner Panoplia gratiae (l. 3 p. 1 tr. 1 c. 39 n. 403 ff; Ed. Leod. p. 81 f). Sie gibt die Ansicht des englischen Lehrers so exakt und getreu wieder, daß ich es mir nicht versagen kann, sie hier wenigstens der Hauptsache nach mitzuteilen:

„Vera ergo intelligentia est, quod omnes secundae causae etiam ad unum determinatae a Deo praevio influxu ad agendum moventur et determinantur, ut testimonia prius inducta manifestant, sed non indigent nova praemotione seu praedeterminatione

praeter formae collationem et conservationem, ut hoc ultimum testimonium (de Ver. q. 24 a. 14) affirmat, quia sensit *S. Thomas*, ut omnes recte philosophantes sentire debent, in causis secundis ad unum determinatis illarum collationem a Deo et conservationem esse actualem praemotionem et praedeterminationem, nec aliam de novo superadditam esse necessariam, quod esse verissimum ita ostenditur. Cum enim secundae causae ad unum determinatae, v. g. ignis ad calefaciendum vel sol ad illuminandum, postquam a Deo productae sunt, semper sint in actu, sol quidem illuminando, ignis vero circumstantem aërem ad minus calefaciendo, et lapis sua gravitate semper gravitando et deorsum propendendo et sic de aliis, etiam semper Deus illis adest eas praeinclinando, praemovendo et praedeterminando in effectus suos. Haec autem semper illis assistens divina praemotio seu praedeterminatio non distinguitur reipsa a collatione ipsarum formarum et ab earum conservatione, sed ipsa divina actio, quae a principio formas et virtutes illis contulit ad unum determinatas easque conservat, ipsa simul eas in actum reduxit et ad agendum applicuit et applicat, ita quod collatio virtutis determinatae ad unum et semper in actu agentis fuit reductio illius virtutis in actum, eius applicatio, praemotio et ad agendum praedeterminatio; quia actualis collatio gravitatis in lapide semper gravitantis fuit actualis praeinclinatio seu praedeterminatio ipsius in centrum. Unde conservatio ipsius virtutis est conservatio seu potius continua divina praemotio et praedeterminatio praeinclinans gravitatem in centrum, et propterea optime docet *S. Thomas*, quod in istis causis ad unum determinatis non requiritur alia praemotio seu praedeterminatio praeter collationem virtutis et eius conservationem".

8. Endlich greift *Sch.* meine Behauptung an, „daß nach der Lehre des Aquinaten Gott in der übernatürlichen Ordnung nur durch Eingießung von Habitus auf den Menschen einwirken könne. „Dadurch gerät *Thomas* immer mehr in Widerspruch mit der geltenden Theologie, ja sogar mit der Glaubenslehre. Die dem Heiligen zugeschriebene Lehre bedeutete nichts weniger als die Leugnung der gratia actualis" (291). Ich habe diesen Punkt in m. W. sehr ausführlich behandelt im zweiten Teile des dritten Buches: „De operatione Dei in voluntate humana in ordine gratiae" (325—400). Aber *Sch.* geht auch hier auf meine Beweise nicht ein. „Ich kann", sagt er, „auf

diesen Punkt leider nur mehr kurz eingehen. Es wird aber genügen, auf drei Lehrpunkte des Aquinaten hinzuweisen, um die Behauptung *St.s* zu widerlegen. Diese drei Punkte sind: 1. die Lehre über die Prophetie; 2. die Lehre über die Gaben des Heiligen Geistes; 3. die Lehre über das auxilium der Gnade".

a. Von diesen drei Punkten fällt der erste von vornherein weg. Die Prophetie ist eine übernatürliche Einwirkung Gottes auf den Verstand und nicht auf den Willen; nur vom Willen habe ich gesagt, daß Gott ihn nicht bewegen könne ohne einen eingegossenen Habitus.

b. Zum zweiten Punkte schreibt *Sch.:* „Er *(Thomas)* unterscheidet immer zwischen dem Habitus der Gaben des Hl. Geistes und zwischen der aktuellen und vorübergehenden Einwirkung (motio, inspiratio) Gottes auf Verstand und Willen" (292). Aber daraus folgt doch nicht, daß zu jeder einzelnen Tätigkeit außer dem Habitus noch eine reell verschiedene motio hinzukommen muß. Die Habitus sind bleibende Formalprinzipien, durch die Gott den Verstand und Willen immer wieder aufs neue bewegt, sowie er auch die „causae secundae ad unum determinatae" durch ihre bleibenden Kräfte zu allen ihren Tätigkeiten bewegt, ohne daß eine neue praemotio erforderlich ist, wie *De Lemos* sagt. *Thomas* vergleicht die Habitus mit der gravitas und levitas der Körper und dem calor des Feuers, wie oben S. 76 gezeigt wurde. Es folgt demnach aus der Lehre des hl. *Thomas* gerade das Gegenteil von dem, was *Sch.* behauptet.

c. Bezüglich der Gnadenlehre äußert sich *Sch.:* „Auch hier unterscheidet *Thomas* wieder zwischen einem ‚habituale donum' ... und zwischen einer vorübergehenden Gnadenwirkung, ‚inquantum anima hominis movetur a Deo ad aliquid cognoscendum vel volendum vel agendum'. Er erklärt ausdrücklich: ‚Et hoc modo ipse gratuitus effectus in homine non est qualitas, sed motus quidam animae, actus enim moventis in moto est motus' (1,2 q. 10 a. 2) ... Dieser motus ist nicht die Tätigkeit des Menschen — diese ist ja Wirkung des Menschen selbst — sondern jene Realität, die wir heute mit ‚gratia actualis' bezeichnen" (292).

Daß dieser motus eine praemotio physica sei, halte ich für ausgeschlossen aus all den Gründen, die ich in m. W. und auch in ZkTh geltend gemacht habe. *Thomas* selbst bezeichnet sehr häufig die Willensakte als motus animae. So sagt er z. B. 1,2 q. 113 a. 3: „Dicit enim *Augustinus:* „Affectiones nostrae motus animarum sunt, laetitia animi diffusio, timor animi fuga est; progrederis animo, cum appetis, fugis animo, cum metuis. Oportet ergo, quod in iustificatione impii sit motus liberi arbitrii duplex: unus, quo per desiderium tendat in Dei iustitiam, et alius, quo detestetur peccatum". Diese Akte sind allerdings elizitiv betrachtet eine Tätigkeit des Menschen, aber insofern sie der freien Selbstbestimmung des Menschen vorangehen und von Gott verursacht werden, sind sie ein „actus moventis in moto". Daß *Thomas* diesen motus einen „effectus gratuitus in homine" nennt und anderswo (a. 6) von einem „auxilium gratuitum Dei interius moventis" spricht, beweist noch nicht die entitative Übernatürlichkeit dieser Akte, wie ich in m. W. ausführlich bewiesen habe (356 ff; bes. 395).

IV. Der Sinn des Axioms: esse est proprius effectus Dei.

In meiner letzten Abhandlung hatte ich die Lehre des hl. *Thomas* über Gott als causa universalis alles Seins also wiedergegeben: Dadurch, daß Gott alle geschaffenen Ursachen ins Dasein gesetzt hat, sie beständig im Dasein erhält und ihnen das bereits existierende Substrat ihrer Tätigkeit gibt, ist er Ursache, daß deren Wirkungen überhaupt sind und ein Sein haben; daß aber diese Wirkungen dieses oder jenes Sein haben, verdanken sie der Tätigkeit der partikulären Ursachen. Nach *Sch.s* Urteil soll ich damit dem hl. *Thomas* wiederum eine Lehre zugeschoben haben, die kaum ein Theologe zu vertreten wagte (293). Er stellt meiner These folgende Antithese gegenüber: „*Thomas* lehrt noch mehr; nach *Thomas* ist Gott auch insofern und eigentlich causa universalis alles Seins, als **alles** neu entstehende Sein **unmittelbare** und **eigentliche** Wirkung Gottes ist" (294).

Er sucht dies zuerst positiv aus *Thomas* zu beweisen und antwortet dann auf meine Argumente. Ich werde aber im folgenden vorerst an der Hand älterer Thomasschüler den wahren Sinn des Axioms: „esse est proprius effectus Dei" klarlegen; dann werde ich die von *Sch.* gegebene Erklärung der Wirksamkeit der causa universalis als unrichtig nachweisen und endlich, soweit es noch notwendig sein wird, auf die von ihm gegen meine Interpretation vorgebrachten Einwände antworten.

1. Bekanntlich wurde der bei *Thomas* oft wiederkehrende Satz: „esse est proprius effectus Dei" schon in alter Zeit von *Scotus* bekämpft. Ich habe in einer Analekte in ZkTh 1924, 616 ff dargetan, wie der große Kommentator der Summe, *Caietan,* dieses Axiom erklärt. Im folgenden werde ich einen andern Thomisten zu Worte kommen lassen, nämlich *J. P. Nazarius O. P.,* der in seinen Commentaria et Controversiae in I. Partem Summae Thomae Aqu. (zu 1 q. 45 a. 5) hievon ausführlich handelt, sich selbst aber wieder auf frühere Thomisten, namentlich *Capreolus* und *Caietan* beruft. *Thomas* will durch das bekannte Axiom nicht, wie *Scotus* fälschlich meinte, sagen, daß Gott allein mit Ausschluß der Geschöpfe das Sein der Dinge bewirke, sondern daß das Sein von ihm primo et per se sei, von den zweiten Ursachen aber nur, insofern sie abhängig von Gott ein neues Sein durch Generation und Alteration bewirken. Denn daß auch die zweiten Ursachen ihren Wirkungen das Sein geben, lehrt *Thomas* ausdrücklich zu wiederholten Malen, besonders ausführlich in C. g. 3,66, 67, 69 u. 70. Was bedeutet aber der Terminus: „primo et per se?" *Nazarius* schließt sich in der Erklärung der beiden Ausdrücke aufs engste an *Capreolus* an (II. Sent. d. 1 q. 3; ed. Turon. 1903, t. III., 104). Durch das Wort „primo" wird nicht die primitas durationis, sondern die primitas adaequationis bezeichnet: Gott gibt das Sein primo, weil er adäquate Ursache desselben ist, während die Geschöpfe es nur geben secundum partem, da sie niemals das ganze Sein ihrer Wirkung verursachen können. Der Terminus: „per se" aber kann genommen werden sowohl im Gegen-

satz zu: „per aliud", als auch zu: „per accidens". In der ersten Bedeutung drückt er aus, daß Gott allein aus eigener Kraft das Sein gibt, die zweiten Ursachen aber nur durch die Kraft Gottes. In der zweiten Bedeutung besagt er, daß Gott allein das ens qua ens verursacht, während die Geschöpfe das esse als solches nur per accidens bewirken, weil sie zu ihrer Tätigkeit schon immer ein Sein voraussetzen. Daraus zieht nun *Nazarius* in Übereinstimmung mit *Caietan* den für unsere Frage hochbedeutsamen Schluß: „Producere esse per se primo et creare idem sunt realiter". Wenn also *Thomas* sagt, das esse aller Dinge, auch jener, die durch die zweiten Ursachen entstehen, sei der proprius effectus Dei und werde von den zweiten Ursachen nur bewirkt in virtute Dei, so will er nach der Erklärung dieser älteren Thomisten damit ausdrücken: Das Sein aller Dinge ist deshalb primo et per se von Gott, weil er es ihnen gibt durch seine erschaffende und erhaltende Tätigkeit. Natürlich darf dies nicht so aufgefaßt werden, als ob Gott jedesmal, wenn ein neues Sein entsteht, dieses völlig neu schaffen würde; denn „in operibus naturae non admiscetur creatio" (1 q. 45 a. 8; vgl. de Pot. q. 3 a. 8). Die Erschaffung oder productio esse primo et per se wird nur vorausgesetzt, keineswegs aber wird das esse erst im Augenblick der Generation von irgend einer Ursache primo et per se bewirkt. Gleichwohl aber ist Gott die causa per se primo des neu entstandenen Seins dadurch, daß er im Anfang, da er alle Dinge aus dem Nichts erschuf, auch das später durch die Tätigkeiten der zweiten Ursachen entstandene Wesen wenigstens der Materie nach hervorbrachte.

Ich habe in der erwähnten Analekte S. 618 eine Stelle aus *Caietan* mitgeteilt, wo er dies ausdrücklich betont. Genau dasselbe sagt aber *Nazarius*: „Nec tamen necesse est, cum bos aut leo generatur, produci tunc esse eius per se primo ab aliquo agente, puta primo, per actionem totaliter novam: satis est enim, in prima et universali a Deo totius entis emanatione omnia secundum unam sui partem, scilicet materiam, inchoative fuisse producta, et secundis deinde causis cooperantibus virtute divina principaliter operante cuilibet essendi complementum fuisse

collatum, atque ita rem omnem, quatenus ens, a prima causa per se primo fieri, quamvis non per actionem omnino novam". Ähnlich äußert sich *Fr. Silvester* in seinem Kommentar zu C. g. 2,21.

Daraus kann jedermann ersehen, daß die von den älteren Thomisten gegebene Erklärung des Axioms: esse est proprius effectus Dei" sachlich mit der von mir gegebenen Deutung desselben vollkommen übereinstimmt. Auch ich habe gesagt, daß Gott als causa universalis dadurch Ursache alles Seins aller neu entstehenden Wesen ist, daß er im Anfange die Materie erschuf, welcher die zweiten Ursachen unter Mitwirkung Gottes als der causa principalis neue substanzielle oder akzidentielle Formen geben. Da bei Hervorbringung neuer Wesen Gott durch seine schaffende und erhaltende Tätigkeit nur die Materie oder das Potenzielle gibt, zu dem die durch die geschöpfliche Tätigkeit bewirkten Formen sich verhalten wie der Akt zur Potenz, so habe ich mit Berufung auf mehrere Stellen aus *Thomas* (s. m. W. 111—113) weiter mit Recht gesagt, daß die endlichen Ursachen dem effectus causae universalis neue Vollkommenheiten hinzufügen, die sich zu ihm verhalten wie der Akt zur Potenz. Da ich also für die von mir gegebene Deutung mich auf thomistische Autoritäten ersten Ranges berufen kann, muß ich die Bemerkung *Sch.s* als unzutreffend zurückweisen, daß ich dem hl. *Thomas* eine Lehre zuschiebe, die kaum ein Theologe zu vertreten wagte.

2. Wir kommen nun zur Prüfung der von *Sch.* aufgestellten These: „Nach *Thomas* ist Gott auch insofern und eigentlich causa universalis alles Seins, als **alles** neu entstehende Sein **unmittelbare** und **eigentliche** Wirkung Gottes ist". An diesem Satze fällt schon das eine auf, daß *Sch.* von einer eigentlichen Wirkung Gottes redet; offenbar will er damit den Ausdruck: „effectus proprius Dei" wiedergeben. Was er sich aber unter einer eigentlichen Ursache denkt, darüber erhalten wir aus folgender Stelle Aufschluß: „Es ist falsch und gegen die Lehre des Aquinaten . . ., daß Gott durch die Erschaffung von Stoff und Kraft auch eigentliche Ursache aller Wirkungen der geschaffenen

Kräfte ist: und darum handelt es sich, da nach *Thomas* alles Sein proprius effectus Dei ist. Dadurch allein, daß Gott Stoff und Kraft erschaffen hat und erhält, ist er nur causa remota der Wirkungen der geschaffenen Kräfte. So sind die Eltern eines Kindes zwar causa remota impropria alles dessen, was das Kind später tut, aber nicht causa propria et proxima. *Thomas* aber sagt, daß das esse ‚das Sein aller Dinge, das, was die Dinge sind, proprius effectus Dei sei' (1 q. 8 a. 1), oder ‚ipse Deus est proprie causa ipsius esse universalis in rebus omnibus' (1 q. 105 a. 5)" (300). Nach *Sch.* scheint also causa propria soviel zu sein wie causa proxima, und causa impropria soviel wie causa remota.

Wie sehr aber eine solche Auffassung der Philosophie und Theologie des hl. *Thomas* fremd ist, kann man schon daraus ersehen, daß nach dieser Gott als causa remota in das Räderwerk der geschöpflichen Tätigkeit eingreift, und zwar gerade dadurch tiefer und machtvoller eingreift, weil er causa remota und nicht proxima ist. Daß der Aquinate Gott als causa remota der von den zweiten Ursachen gesetzten Wirkungen betrachtet, ergibt sich aus den fast unzähligen Stellen, wo er den Einwand, daß Gottes Vorsehung die Kontingenz der zweiten Ursachen aufhebe, mit der Bemerkung abfertigt, daß die Notwendigkeit und Kontingenz der Wirkungen ihre nächste Ursache in den causae proximae und nicht in der causa prima et remota habe. Die Stellen sind zu bekannt, als daß es nötig wäre, hier Belege anzuführen. Er nennt auch sowohl das Wissen als den Willen Gottes ausdrücklich entfernte Ursache (C. g. 1,67 u. de Ver. q. 5 a. 8 ad 5). Daß aber das Agens remotum mehr in die Wirkung einfließe als das agens proximum, lehrt er de Malo q. 4 a. 6 ad 15: „Agens propinquum et remotum possunt distingui dupliciter: uno modo per se, alio modo per accidens. Per accidens quidem, sicut cum remotio et distantia attenditur tantum secundum locum vel tempus vel secundum aliquid huiusmodi accidentale causae, inquantum est causa. Et sic verum est, quod agens propinquum magis imprimit in effectum quam agens remotum, sicut ignis propinquus magis calefacit quam ignis remotus et malum propinquum secundum tempus magis movet animam quam remotum. Per se autem distinguuntur agens propinquum et remotum secundum naturalem ordinem causarum in causando; et hoc modo agens remotum plus influit in effectum quam agens propinquum. Dicitur enim in libro de Causis

(prop. 1), quod omnis causa primaria plus est influens super suum causatum quam causa secunda, quia causa secunda non agit nisi ex virtute causae primae". Nach *Thomas* ist also die causa prima ein agens remotum, übt aber dennoch, oder vielmehr gerade deswegen einen größeren Einfluß auf die Wirkung aus als die causa secundae proximae; nach *Sch.* aber kann Gott deswegen nicht agens remotum sein, weil er sonst „nur indirekt und uneigentliche Ursache alles nach der Schöpfung neu entstehenden Seins, aller Einzelheiten wäre". Es hilft auch nichts, auf das Beispiel der Eltern und des Kindes hinzuweisen. Zwischen Eltern und Kind besteht kein ordo naturalis causarum in causando; das Kind handelt später völlig selbständig und aus eigener Kraft, nicht in Kraft der Eltern; darum können diesen die späteren Taten der Kinder nicht einmal als causa remota zugeschrieben werden. Die Geschöpfe hingegen sind tätig unter beständiger Abhängigkeit Gottes, der ihnen nicht bloß ihre Natur, sondern auch alle Neigungen und Kräfte gibt und erhält und sie durch diese Neigungen zu allen ihren Tätigkeiten dirigiert zur Erreichung des von ihm vorgesteckten Zieles.

Sch. sagt ferner in seiner These, daß alles neu entstehende Sein eine unmittelbare Wirkung Gottes sei. Daß auch diese Behauptung unrichtig sei, ergibt sich schon aus dem Gesagten. Denn wenn Gott das agens primum et remotum ist, kann er nicht unmittelbar auf alles neu entstehende Sein einfließen, sondern nur vermittelst der causae proximae subordinatae, gleichwie auch der Schmied das Eisen nicht unmittelbar mit seiner Hand, sondern durch den Hammer bearbeitet. Doch verdient diese Behauptung *Sch.s* noch eine eingehendere Prüfung.

Die Thomisten unterscheiden bekanntlich einen concursus praevius et simultaneus. Der erste besteht darin, daß Gott die Kräfte aller zweiten Ursachen durch eine motio, die dem actus secundus der Natur nach vorausgeht, aktuiert und dadurch zur Tätigkeit appliziert. Hierin stimmen alle überein. Bezüglich des concursus simultaneus aber sind ihre Ansichten geteilt, je nachdem sie denselben als identisch mit dem concursus praevius oder als von ihm verschieden auffassen. Es gibt nämlich einige Thomisten, wie *Johannes a S. Thoma* (Cursus Phil. nat. q. 25 a. 1), *Goudin* (Philosophia d. Thomae, p. IV. q. 4 a. 2). *Gredt* (Philosophia Aristotelico-Thomistica[3] vol. II. 205 ff), die annehmen, daß Gott nicht bloß alle geschaffenen Ursachen zur Tätigkeit bewegt, sondern überdies durch einen neuen reell verschiedenen Konkurs auch die Tätigkeiten und Wirkungen dieser Ursachen

unmittelbar zugleich mit ihnen setzt, und zwar sub ratione entis. Dieser Ansicht scheint auch *Sch.* sich anzuschließen, wie sich aus mehreren seiner Äußerungen schließen läßt. Erstens sagt er zu wiederholten Malen, Gott verursache unmittelbar alles neu entstehende Sein; dies kann aber nicht von der praemotio verstanden werden, da durch dieselbe Gott nur auf die zweite Ursache, nicht aber auf deren Tätigkeit und Wirkung unmittelbar einfließt. Zweitens sagt er ausdrücklich, Gott bewirke alles neue Sein immediatione suppositi (303), d. h. nicht bloß durch die von ihm bewegten zweiten Ursachen, sondern durch einen unmittelbar von ihm als Suppositum ausgehenden Einfluß. Daß aber *Thomas* einen derartigen concursus simultaneus nicht kennt, halte ich für ausgemacht. *De Lemos* schreibt von dieser Ansicht: „nec multum doctrinae S. Thomae videtur conformis" und widerlegt sie ausführlich (Panoplia gratiae, l. 3 p. 1 tr. 1 c. 27 u. 28). Ebenso äußert sich *Del Prado* „Concursus itaque simultaneus est ipsemet influxus praevius et continuatus, sicut conservatio dicitur continuata creatio" (De Gratia et lib. Arbitrio, II, 245). *Thomas* aber lehrt an vielen Stellen, daß ein und dieselbe Wirkung, ein und dieselbe actio nicht von zwei supposita oder von zwei causae completae gesetzt werden kann: „Licet ab una causa possint procedere plures effectus, tamen non potest unus effectus a pluribus causis immediate procedere" (de Pot. q. 3 a. 16 ad 8). „Impossibile est, quod duae causae completae sint immediatae unius et eiusdem rei" (1 q. 52 a. 3). In seiner Schrift Contra errores Graec. c. 23 sagt er, es sei unmöglich, daß Gott und das Geschöpf „eandem operationem" bewirken. Wohl können Gott und das Geschöpf dieselben Wirkungen hervorbringen, insofern das Geschöpf sie setzt immediatione suppositi und Gott immediatione virtutis (1 d. 37 q. 1 a. 1 ad 4; C. g. 3,70; de Pot q. 3. 7); aber daß beide zugleich immediatione suppositi dieselbe Tätigkeit und dieselbe Wirkung hervorbringen, hält *Thomas* für unmöglich (s. m. W. 92–97).

Aber auch aus einem andern Grunde ist die von *Sch.* gegebene Deutung des Axioms: „esse est proprius effectus Dei" unrichtig. *Thomas* will mit demselben nicht bloß sagen, daß Gott eigentliche Ursache alles neu entstehenden Seins sei, da ja auch die Geschöpfe eigentliche Ursachen ihrer Wirkungen sind, sondern er will vielmehr sagen, daß das Sein von Gott in anderer Weise bewirkt werde wie von den zweiten Ursachen: Gott ist die causa per se primo des Seins, das Geschöpf aber nur per partem, durch die Kraft Gottes und per accidens.

Würde aber Gott, wie *Sch.* das Axiom erklärt, alles neu entstehende Sein unmittelbar in ratione suppositi verursachen, dann wäre er in dieser Tätigkeit nicht causa per se primo des Seins, sondern nur per accidens. Den Grund hiefür gibt *Caietan* (in 1 q. 44 a. 2) an: „Ens igitur dupliciter contingit fieri, scilicet per accidens et per se. Per accidens quidem fit, quando factio invenit ens, seu quando fit ex ente, sicut quando fit coloratum ex nigro; per se autem, quando fit ex non ente, sicut cum coloratum fit ex non colorato propter eandem causam. Et quoniam omne transmutans aliquod ens in actu invenit, ex quo facit aliud ens in actu, ideo nullum transmutans facit per se ens, sed per accidens tantum. Ex quo enim invenit ens, licet non illud, quod intendit generare, non ideo agit per se, ut faciat ens; unde si non intenderet nisi facere ens, non ageret, quia iam ante suam actionem est. Si igitur Peripatetica haec doctrina et optime fundata super continua experientia et doctrina et ratione vera est, oportet dicere, quod, sicut ad hoc, quod coloratum fiat per se, oportet, quod non praefuerit coloratum, ita ad hoc, quod fiat ens per se, oportet, quod non praefuerit ens. Hoc autem est nihil praeesse et totum fieri non ex aliquo. Et sic oportet, quod si ens fit per se, quod fiat post nihil ipsius entis. Ex his patet ratio dictorum in littera. Ex eo namque, quod transmutans omne inventum subiectum determinat, manifeste patet sequela, quod non facit ens per se, sed determinat ad hoc vel illud".

Sooft nun durch die Tätigkeit der zweiten Ursachen ein neues Sein entsteht, wird, da die zweiten Ursachen nur aus einem ens hoc ein ens illud machen können, das ens nur per accidens bewirkt. Wenn daher Gott auch unmittelbar alle Wirkungen der zweiten Ursachen bewirkte, so würde er dadurch niemals das ens per se, sondern nur per accidens bewirken, da facere ens per se soviel ist als es aus nichts erschaffen. *Sch.* schreibt: „Diese neuen Wirkungen verursacht Gott nicht creando, sed mutando ... Gott bringt alles sub ratione entis hervor, die Geschöpfe aber sub ratione talis entis,

d. h. Gott bewirkt das neue Sein als Sein, die Geschöpfe verändern nur ein bereits gegebenes Sein. Gott bewirkt also alles neue konkrete Sein in allen Dingen, aber er verursacht es nicht sub ratione talis entis, sondern sub ratione entis" (302). Der Widerspruch mit *Caietan* ist augenfällig. Denn ein Sein hervorbringen sub ratione entis simpliciter, d. h. nicht insofern es dieses oder jenes Sein, sondern ein Sein schlechthin ist, ist soviel als das Sein per se oder post nihilum entis bewirken. Nach *Sch.* aber bringt Gott „mutando" alle Dinge sub ratione entis hervor, was ein Widerspruch ist, da bei jeder Veränderung die ratio entis bereits vorausgesetzt ist und darum nicht per se gesetzt wird.

Und daß *Thomas* auf Seiten *Caietans* steht, ist zweifellos. Ich habe in meiner letzten Abhandlung mehrere Stellen aus ihm mitgeteilt. So sagt er de Subst. sep. c. 9: „Necesse est, quod per accidens est, in id reduci, quod per se est. In omni autem factione, quae fit per motum vel mutationem, fit quidem hoc vel illud ens per se, ens autem communiter sumptum per accidens fit; non enim fit ex non ente, sed ex non ente hoc, ut si canis ex equo fiat, ut Aristotelis exemplo utamur, fit quidem canis per se; non autem fit animal per se, sed per accidens, quia animal erat prius. Oportet igitur originem quandam in rebus considerari, secundum quam ipsum esse communiter sumptum per se attribuitur rebus, quod omnem mutationem et motum transcendat". Also bei jeder mutatio wird das Sein als solches nur per accidens hervorgebracht, weil es nicht aus einem non ens wird; nur dann wird es per se bewirkt, wenn kein Sein vorausgeht. Darum ist producere esse per se soviel als producere rem ex nihilo subiecti praeexistentis oder aus nichts erschaffen. Folglich ist Gott die causa universalis alles Seins, auch des neu entstandenen Seins, weil er alle Dinge aus dem Nichts erschaffen hat und weil er auch die später entstehenden Dinge aus dem Nichts erschaffen hat, als er im Anfange die Materie erschuf, aus welcher die zweiten Ursachen unter Mitwirkung Gottes neue Wesen formen.

Damit dürfte die Unrichtigkeit der von *Sch.* aufgestellten These über Gott als die causa universalis alles Seins hinreichend nachgewiesen sein. *Sch.* meint, das Axiom: „esse est proprius effectus Dei" besage, Gott sei eigentliche, d. h. nächste und unmittelbare Ursache alles

neu entstehenden Seins, während doch die älteren Thomisten, wie *Capreolus, Caietan, Silvester* u. a. sehr eingehend nachgewiesen haben, *Thomas* wolle dadurch ausdrücken, daß Gott die causa per se primo alles Seins und daß das causare esse per se primo identisch sei mit dem Erschaffen aus nichts. Im Folgenden sollen nur noch kurz die Beweise *Sch.s* für seine These und die Einwände gegen meine Ansicht brücksichtigt werden.

3. In 1 q. 44 a. 1 stellt *Thomas* die Frage: „Utrum sit necessarium omne ens creatum esse a Deo". *Sch.* meint: „Der Sinn der Frage ist doch wohl: ob alles gegebene Sein von Gott gewirkt werde, durch eine ihm eigene Tätigkeit, unmittelbar" (294). Der Sinn der Frage ist nicht, ob alles gegebene Sein unmittelbar von Gott sei — davon steht im ganzen Artikel kein Wort — sondern, ob alles, was ein partizipiertes Sein hat, von jenem verursacht werde, dessen Sein seine Wesenheit ist. Daß aber Gott nicht alles, was in den Geschöpfen sich findet, unmittelbar wirkt, lehrt *Thomas* an mehreren Stellen ausdrücklich. So sagt er 1 d. 1 q. 1 a. 4, daß alles, was per motum et generationem entsteht, unmittelbar von zweiten Ursachen hervorgebracht wird. Aber, fährt er fort, Gott ist auch Ursache alles dessen, was durch die Geschöpfe als nächste Ursache geschieht, nicht dadurch, daß er unmittelbar alles bewirkt, was die Geschöpfe bewirken, sondern dadurch, daß in jeder Wirkung wenigstens etwas ist, was von Gott unmittelbar stammt, nämlich die Materie: „Horum tamen causa etiam Deus est, magis intime in eis operans, quam aliae causae moventes, quia ipse est dans esse rebus: aliae autem causae sunt quasi determinantes illud esse. Nullum enim rei totum esse ab aliqua creatura principium sumit, cum materia a Deo solum sit." Gott ist demnach die causa propria alles Seins der von geschöpflichen Ursachen gesetzten Wirkungen, weil er die Materie, aus welcher sie eduziert werden, aus dem Nichts erschaffen hat. C. g. 3,68 schreibt er: „Necesse est, ut causa agens sit simul cum suo effectu proximo et immediato. In qualibet autem re est aliquis effectus proximus et immediatus ipsius

Dei; ostensum est enim, quod solus Deus creare potest; in qualibet autem re est aliquid, quod per creationem causatur, in rebus quidem corporalibus prima materia, in rebus autem incorporeis simplices earum substantiae". Nach *Thomas* ist demnach unmittelbare Wirkung Gottes in den Geschöpfen nur das, was er aus nichts erschaffen hat, nicht aber das, was durch die eigene Kraft der zweiten Ursachen bewirkt wird.

Weiter glaubt *Sch.* seine These dadurch beweisen zu können, daß nach *Thomas* Gott alles Sein außer ihm deswegen erkennt, weil er die prima causa effectiva omnium entium ist (1 q. 14 a. 5 u. 11). Aber damit Gott alle Einzelwesen und deren Handlungen erkenne, ist nicht notwendig, daß er unmittelbar alles bewirke, was sich in den Geschöpfen findet. Gibt doch Th. 1 d. 35 q. 1 a. 3 zu, daß Gott auch dann alle Naturen und deren Tätigkeiten erkennen würde, wenn er unmittelbar nur ein Wesen erschaffen hätte, von dem die andern Wesen ihren Ursprung herleiten: „Unde si a Deo ordinatio est omnium rerum in finem suum, oportet quod cognoscat proprium opus cuiuslibet rei et propriam naturam, quae tali operationi convenit. Nec obstat, si etiam ponatur non immediate causare ordinem in unaquaque re, sicut quidam philosophi posuerunt dicentes, a Deo immediate procedere unum primum, quod est intelligentia, a quo procedat secunda intelligentia et orbis et anima eius. Oportet enim secundum hoc, quod cognoscat ad minus opus sui primi creati, quod est intelligentia, et ita cognoscet, quae per illud opus produci possunt, et sic deinceps usque ad ultima rerum; et sic oportet, quod cognoscat omnes proprias naturas et proprias operationes rerum". Ebendort d. 38 q. 1 a. 5 behauptet *Thomas*, daß Gott die zukünftigen kontingenten Dinge aus seiner Kausalität allein nicht mit Sicherheit erkennen kann (s. m. W. 262—273).

Sch. beruft sich weiter auf 1 q. 8 a. 1, wo *Thomas* die Allgegenwart Gottes beweist und sagt: „Oportet enim omne agens coniungi ei, in quod immediate agit, et sua virtute illud contingere". Dann führt er aus, daß das geschaffene Sein der effectus proprius Dei sei. *Sch.* schließt daraus: „*Thomas* lehrt also, daß Gott unmittelbar und eigentlich das Sein aller geschaffenen Dinge bewirke" (295). *Caietan* schließt aus den Worten des hl. *Thomas* umgekehrt: „Dicitur ergo esse proprius seu per se primo effectus Dei, quia solus Deus potest omnia

facere, quae exiguntur ad hoc, ut aliquid sit, quidquid sit illud. Omnis enim res aut est materialis aut immaterialis; si materialis, ad esse eius exigitur materia, quae a solo deo creatur et conservatur; si immaterialis, a Deo solo est. Et hinc patet, quod in omni re est aliquid productum et conservatum a solo Deo proxime et immediate, in rebus quidem materialibus substantia materiae primae, in separatis autem ipsa substantia. Et propterea Deus dicitur agens omnium immediate immediatione suppositi. Non enim dicitur in littera, quod Deus est agens immediatum omnium quoad omnia, sed quoad aliquid, scilicet ad esse, quia omnia agit immediate quoad aliquit requisitum ad esse illius. Et propterea assumpsit pro medio termino causalitatem, quam habet Deus respectu ipsius esse, quod omnibus oportet esse commune: quod enim non participat esse, non est".

C. g. 3,70 erklärt *Thomas*, „quomodo idem effectus sit a Deo et a naturali agente". Ich hatte in meiner letzten Abhandlung gezeigt, daß der Aquinate dort lehre, ein und dieselbe Wirkung sei zugleich immediate von Gott und vom geschaffenen Agens, aber alio et alio modo, d. h. das geschaffene Agens setzt die Wirkung immediatione suppositi, Gott aber immediatione virtutis. *Sch.* will aus dem Texte herauslesen, daß Gott auch immediatione suppositi alles neue Sein bewirke (303). Die Antwort hierauf möge *Fr. Silvester* in seinem Kommentar zu dieser Stelle geben, der da sagt: „Ad dubium ergo dicitur primo, quod non est mens S. Thomae, ubi allegatur, quod Deus differat ab aliis agentibus (gemeint ist 1 d. 37 q. 1 a. 1 ad 4 und de Pot. q. 3 a. 7), quia illa agant immediate immediatione suppositi tantum, Deus autem agat immediate et immediatione virtutis et immediatione suppositi, quia istud implicaret. Si enim Deus esset immediate agens immediatione suppositi in omnibus effectibus aliarum causarum, aliae causae non agerent immediate immediatione suppositi, nisi diceremus, quod inter Deum et alias causas non est ordo per se in causando secundum

supposita, cuius oppositum omnis schola et philosophorum et theologorum tenet, et maxime apparet in hoc loco". *Sch.s* Deutung steht somit nach dem Zeugnisse dieses angesehenen Kommentators im Gegensatze zur einmütigen Lehre aller Philosophen und Theologen. Und in der Tat, nichts ist so sicher bei *Thomas*, als daß zwei supposita ordinate agentia nicht zugleich immediatione suppositi dieselbe Wirkung setzen können (s. m. W. 92—97). Gerade darauf habe ich meinen Beweis aufgebaut, daß *Thomas* den molinistischen concursus simultaneus nicht kennt. Was *Sch.* hier als Lehre des hl. *Thomas* ausgibt, ist die Lehre *Molinas*. Dieser nämlich nimmt an, daß Gott und das Geschöpf zugleich immediatione suppositi die actio und Wirkung des Geschöpfes bewirken. Wir haben hier den seltenen Fall, daß ein Thomist im hl. *Thomas* die Lehre *Molinas* ausgesprochen findet und ein Molinist ihm widersprechen muß.

4. Wir kommen nun endlich zur Kritik, die *Sch.* an der in meiner letzten Abhandlung gegebenen Darstellung der Lehre von Gott als causa universalis alles Seins ausübt. Durch das Vorausgegangene ist so ziemlich alles, was hier zu bemerken wäre, vorweggenommen, da alle Ausstellungen *Sch.s* ihren Grund darin haben, daß er das Axiom: „esse est proprius effectus Dei" nicht richtig erklärt hat. Nur eine Bemerkung soll noch beigefügt werden.

Ich hatte gesagt, daß der Unterschied zwischen Gott als causa universalis und den Geschöpfen als causae particulares nach *Thomas* darin liege, daß Gott absque motu, die Geschöpfe aber per motum tätig seien. Dagegen schreibt *Sch.*: „Der Satz ist nicht Lehre des hl. *Thomas* in dem Sinne, daß nicht auch die causa universalis selbst und unmittelbar eine Veränderung der bestehenden Dinge verursachen könne. Auch *St.* wird dies als Lehre des hl. *Thomas* wenigstens bezüglich des Wunders zugeben. Wenn er aber meint, daß nach *Thomas* Gott sonsthin nur mittelbar die Veränderungen bewirke, so widerlegt ihn die q. 105 der I. p., wo *Thomas* de mutatione creaturarum a Deo handelt und ausdrücklich fragt: ‚utrum Deus possit immediate movere materiam ad formam', d. h. die Natur der Körper verändern; ‚utrum possit immediate movere aliquid corpus, — eine Ortsveränderung etc." (298). Daß Gott unmittelbar in den Geschöpfen Veränderungen bewirken könne, leugne ich nicht, ebenso wenig, daß er sie bei Wundern und auch in der übernatürlichen Ordnung durch Eingießung von Habitus tatsächlich bewirkt. Was ich

aber leugne, ist allerdings dies, daß dies Gott im gewöhnlichen Naturlaufe tue. Auf die aus q. 105 zitierten zwei Artikel habe ich schon oben geantwortet: *Thomas* behauptet hier die Möglichkeit einer solchen Veränderung, aber nicht die Wirklichkeit. Diese leugnet er vielmehr ausdrücklich in den Resp. ad art. 36 und ad art. 42 (s. oben III n. 1).

Schlußbemerkungen.

Sch. ist überzeugt, daß er durch seine Abhandlung meine Thomasdeutung endgültig als unbegründet und falsch erwiesen hat. „*St.* hat versucht", schreibt er, „den doctor communis in Gegensatz zur allgemeinen Lehre der kirchlichen Theologie zu setzen; aber er hat den Beweis für die vier Hauptsätze, die er als Lehre des Aquinaten aufgestellt hat, nicht erbracht" (305). Ob ich diesen Beweis nicht erbracht, oder ob vielmehr *Sch.* den Beweis für deren Unrichtigkeit erbracht hat, mögen die Leser selbst beurteilen. Er hat bis jetzt mein Werk verschwiegen, das reiche in ihm gebotene Material nicht berücksichtigt und nur gegen das gekämpft, was ich in dieser Zeitschrift bei Gelegenheit der Darstellung der Lehre des *Johannes v. Neapel* über *Thomas* sagte. Er geht so vor, als ob ich außerdem nichts über *Thomas* geschrieben hätte und behandelt eine Menge von Stellen, die in m. W. ausführlich besprochen sind, ohne meine Erklärung und deren Begründung auch nur mit einem Worte zu würdigen. Entspricht ein solches Vorgehen den Anforderungen einer wissenschaftlichen Kritik?

Sch. wirft mir ferner in seinen „Schlußfolgerungen" Verkennung und Vernachlässigung der Tradition und Mangel an „Achtung vor der Autorität der Theologen" vor; er schreibt: „*St.* geht mit souveräner — sagen wir — Seelenruhe über die ganze Thomasinterpretation der vergangenen Jahrhunderte hinweg" (305). Ich kann mit ruhigem Gewissen die Erklärung abgeben, daß ich die Tradition nicht vernachlässigte. Ich habe mich in den Werken der älteren und neueren Thomisten wohl umgesehen und die Deutung, welche sie den Thomastexten gaben, sehr sorgfältig geprüft. Aber gerade durch dieses

eingehende Studium bin ich zur Überzeugung gelangt, daß sie mit wenigen Ausnahmen, zu denen ich besonders den großen Kommentator *Caietan* rechne, die Konkurslehre des Aquinaten in manchen, und zwar nicht unbedeutenden Punkten, nicht richtig dargestellt haben. Und ist es in einem solchen Falle tadelnswert, von der Tradition abzuweichen? Wohl nicht; sind ja doch auch die neueren Thomisten in der Frage über die Unbefleckte Empfängnis Marias von der älteren thomistischen Tradition abgegangen. Das erste Erfordernis zu einer wissenschaftlichen Thomasinterpretation ist doch die unbestechliche Liebe zur objektiven Wahrheit, nicht aber die Anhänglichkeit an eine, wenn auch noch so alte Schultradition. Übrigens ist, wie ich in m. W. gezeigt habe, die Thomasauslegung bezüglich der Konkurslehre durchaus keine einmütige, vielmehr gehen die Meinungen soweit als möglich auseinander. Warum sollte also gerade ich gehalten sein, mich an die Thomisten anzuschließen?

Ich finde es begreiflich, daß *Sch.* vom Verlangen beseelt ist, die Lehre des hl. *Thomas* als mit jener der späteren Thomisten übereinstimmend nachzuweisen; ich wundere mich auch nicht, daß ihm mein Versuch, den Aquinaten anders zu interpretieren, als ihn so viele große und hervorragende Theologen seit Jahrhunderten verstanden haben, nicht nur als kühn, sondern auch als vermessen erscheint. Ich werde gewiß auch nicht der letzte sein, der, falls sein Bestreben von Erfolg gekrönt sein sollte, dies ehrlich und unumwunden anerkennt. Aber bei aller Bereitwilligkeit, von der anderen Seite eine Belehrung entgegenzunehmen, muß ich freimütig gestehen, daß die bisherigen Bemühungen *Sch.s* es nicht vermochten, meine Überzeugung auch nur im geringsten zu erschüttern.

Literarisches zu den apokryphen Apostelakten

Von Ludwig Hertling S. J.—Wien

Es gibt wohl wenige Bezeichnungen in der altchristlichen Literaturgeschichte, die irreführender wären als der Name apokryphe Apostelakten. Denn der Laie stellt sich darunter stets so etwas vor wie gewissenlose Fälschungen, die den Zweck gehabt hätten, sich in den Kanon der heiligen Schriften einzudrängen. Das dürfte jedoch bei den wenigsten der uns überlieferten Apostelakten der Fall gewesen sein, noch auch haben wir Grund anzunehmen, daß ihre Verfasser besonders gewissenlos gewesen wären. Hiegegen spricht zunächst schon die große Ausdehnung dieses Literaturzweiges; denn die Apostelakten stellen eine eigene Literatur dar, die Jahrhunderte lang geblüht hat, und die, wenn sie auch bei den offiziellen kirchlichen Vertretern nicht gerade großes Ansehen genoß, dennoch nicht etwa ständig und vollständig auf der Proskriptionsliste stand. Die handschriftliche Verbreitung der Apostelakten ist zwar nicht übermäßig groß und nicht zu vergleichen mit manchen Schriften der großen Kirchenväter, wo die Codices in die Hunderte gehen; immerhin lehrt ein Blick in den Apparat der gegenwärtig besten Ausgabe von *Lipsius* und *Bonnet*[1]),

[1]) Acta Apostolorum apocrypha, 3 Bde, Leipzig von 1891 an. Die Ausgabe ist keineswegs vollständig. Für viele Texte, namentlich

daß die Apostelakten durch das ganze Mittelalter viel und gern gelesen und abgeschrieben wurden. Dabei hielt sich, wenigstens in der ersten Zeit, jeder für berechtigt, an den Texten zu redigieren, zu interpolieren, zu glossieren, Auszüge zu machen oder zu erweitern, so daß wir jetzt oft vor der angerichteten Verwirrung ratlos stehen, von der nicht nur der alte Philologenspruch gilt: quot codices tot lectiones, sondern von der man beinahe sagen könnte: quot codices tot Acta.

Nebenbei gesagt, wäre es daher eine notwendige Arbeit, einmal ein „corpus Actorum Apostolorum" zu schaffen, in dem Stück für Stück textkritisch herausgegeben würde, auch die Fragmente gesondert, ohne daß man sich immer wieder bemühte, etwas wie eine Urform zu rekonstruieren, namentlich bei den nur trümmerhaft erhaltenen ältesten, den sog. leucianischen Akten. Dieses Bestreben, gleich in der Textausgabe die Urakten wiederherzustellen, erschwert z. B. die Benützung der sonst sehr verdienstvollen *Henneckes*chen deutschen Sammlung[1]) ganz bedeutend. Die Verwirrung, die in unsern Texten herrscht, zeigt uns übrigens rein äußerlich, mit was für einer Art von Literatur wir es bei den Apostelakten zu tun haben. Die gleiche Freiheit der Fortpflanzung finden wir ja auch bei der Heiligenlegende, speziell bei den Martyrerakten, aber auch bei der Heldensage, beim Märchen, bei der Anekdote und beim Volkslied, also überall da, wo es sich um eigentliche Volkserzählung handelt. Kein glänzender Autorenname, kein geheiligter Inhalt schützt die Textform, jeder betrachtet den Stoff als Gemeingut, mit dem er schalten kann nach Belieben.

---

für die nicht griechischen, ist man auf das ältere Werk von *Lipsius* angewiesen: Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden, 3 Bde und Ergänzungsbd, Braunschweig 1883 ff, das aber nur Inhaltsangaben bietet.

[1]) Neutestamentliche Apokryphen von *Edgar Hennecke*, Tübingen 1904; Handbuch dazu ebd. 1904. Die vorliegende Arbeit war bereits vollendet, als die Neuausgabe dieses Werkes (Tübingen 1924) erschien; *H.s* neue Forschungen dürften aber nichts Wesentliches an den Ergebnissen verändern.

Was ist es nun für ein Stoff, den die Apostelakten behandeln? Diese Frage ist nicht mit einem Worte zu beantworten, denn wir haben in den Apostelakten tatsächlich das bunteste Stoffgemengsel vor uns, das uns überhaupt in einer Literaturgattung des Altertums überliefert ist. Christliches und Heidnisches, Griechisches und Orientalisches, Märchen und Schwank, Sage und Mythologie, Hochpoetisches und höchst Albernes, alles das liegt neben- und durcheinander mit einer Unbekümmertheit, die den modernen Leser zuerst abstößt, dann ihn ratlos macht, schließlich aber auf ihn einen eigenen Reiz ausübt. Denn er muß sich dabei die Frage stellen: wie mag es in den Köpfen dieser Leutchen ausgesehen haben, die so etwas schreiben und noch mehr, die es begeistert lesen konnten? Und diese Leute waren nicht etwa nur ein paar verschrobene Häretiker oder abgefeimte Schwindler, sondern es waren breite Schichten des altchristlichen Volkes, auch des katholischen. Über dieses Volk, seine religiösen Ideen und seinen Geschmack zu Gericht zu sitzen, ist nicht die Aufgabe der Kirchengeschichte, wohl aber, es verstehen zu lernen.

Um den „Synkretismus", der in den Apostelakten herrscht (hier ist das Wort einmal wirklich am Platz), sich deutlicher vor Augen zu führen, möge man sich einige Proben aus dieser merkwürdigen Literaturgattung gefallen lassen.

Matthäus kommt in die Menschenfresserstadt. „Die Leute in jener Stadt essen weder Brot noch trinken sie Wein, sondern sie pflegen Menschenfleisch zu essen und Menschenblut zu trinken. Jeden, der sich in ihre Stadt verirrte, ergriffen sie, rissen ihm die Augen aus und gaben ihm dann einen giftigen Zaubertrank. Wenn er den trank, wurden ihm Herz und Verstand ganz und gar verwandelt". All das geschieht nun mit Matthäus, nur hat der Zaubertrank bei ihm keine Wirkung. „Und die Henker traten zu ihm herein und lesen das Täfelchen an seinem Arm und sprechen zueinander: ‚Noch drei Tage, dann führen wir auch ihn aus dem Gefängnis und schlachten ihn'. Denn wenn sie einen Menschen gefangen hatten, dann bezeichneten sie den Tag seiner Gefangennahme und befestigten an seinem rechten Arm ein Täfelchen, um zu sehen, wann die dreißig Tage [an denen

er gemästet werden sollte] um seien“[1]). Dies klingt doch wie aus einem Märchenbuch. Auch daß die Apostel sich nach Belieben unsichtbar machen können[2]), ebenso die Gehilfen des Zauberers Simon[3]), ist ein Märchenzug; fast in jeder Stadt, in die die Apostel kommen, befindet sich ein König und eine Königin und ein Königssohn, sogar in der Stadt Azot in Palästina[4]). Gewöhnlich ist die Königin den Aposteln wohlgesinnt, der König ist böse und verstockt. Auch das gehört der Märchenwelt an[5]). Dahin gehört auch der Untergang der Stadt Puteoli in den Acta Petri et Pauli c. 12. Die Stadt versinkt im Meeresstrand, ein Klafter tief, „und da ist sie heute noch, als Wahrzeichen, unter dem Meeresspiegel“[6]). Das erinnert an die Vinetasage.

Mythologische Reminiszenzen fehlen nicht. Der Teufel in den syrischen Philippusakten hat Schlangenhaar, wie die Discordia bei Vergil[7]), der Cerberus bei Horaz[8]), Hekate bei Lucian[9]). In der lateinischen Philippuspassion[10]) fährt aus dem Sockel der Marsstatue eine riesige Schlange heraus und tötet den Sohn des Priesters, ganz wie bei Laokoon. Merkwürdig heidnisch mutet die Geschichte von

[1]) Acta Andreae et Matthiae c. 1 u. 3 *Lipsius-Bonnet* II, S. 65 ff. Matthias ist hier eine Verwechslung mit Matthäus, die sehr häufig vorkommt. *Bonnet* hätte das handschriftlich mindestens ebenso gut bezeugte ‚Matthäus‘ beibehalten sollen.

[2]) Acta Andreae et Matth., Martyrium Bartholomaei (beide griechisch).

[3]) Petrusakten, sog. Actus Vercellenses (lateinisch).

[4]) Philippusakten (griechisch).

[5]) Weitere derartige Züge siehe bei *L. Radermacher*, Die apokryphen Apostelakten und die Volkssage, Zeitschr. f. österr. Gymnasien 60 (1909) 673 ff.

[6]) Der Mann, der das geschrieben hat, kennt sich in der Topographie Italiens gut aus. Nach dem Griechisch, das er spricht, muß man ihn für einen Italiker halten, er verwendet nicht nur Eigennamen wie Κάμπος Μάρτιος, Ἄκουαι Σάλβιαι, πάλατιον, sondern auch Apellativa wie ὡράριον, φακιόλιον, πόρτα, βούλλα, sogar lateinische Verba wie ὠρδίνευσα = ordinavi. Daß ein solcher Schriftsteller eine Stadt wie Puteoli, die im Altertum berühmt war und heute noch existiert (Puzzuoli), so kurzerhand im Meer verschwinden läßt, ist höchst bezeichnend für die unbekümmerte Art dieser Legendenschreiber.

[7]) Aeneis VI 280.

[8]) Carm. III 11. 18.

[9]) Philopseud. 22.

[10]) ASS Mai I pg. 11 ff ed. *Henschen*.

der Erweckung der Drusiana in den Johannesakten an[1]). Johannes wohnt zu Ephesus im Haus des Andronikus. Dessen Gattin Drusiana wird von einem vornehmen Jüngling namens Kallimachos mit unzüchtigen Anträgen verfolgt und grämt sich darüber so sehr, daß sie stirbt. Sie wird begraben und Johannes hält ihr eine schön stilisierte Grabrede. Kallimachos besticht den Verwalter des Andronikus, daß er ihm die Gruft öffne. Beide dringen in die Grabkammer ein, aber als Kallimachos sich eben an der Leiche der Geliebten vergreifen will, erscheint eine Schlange und tötet beide[2]). Johannes und Andronikus kommen zum Grab, finden die fast entkleidete Leiche der Drusiana und daneben die beiden toten Männer. Johannes erweckt alle drei vom Tod, Kallimachos bekehrt sich, der Verwalter aber bleibt verstockt und stirbt kurz darauf an den Folgen des Schlangenbisses[3]). Mag man nun die Schlange, die die Leiche bewacht, als antike Seelenschlange oder wie immer deuten, jedenfalls würde man diese halb moralische, halb mysteriöse Geschichte eher bei Aelian oder Apulejus erwarten als bei einem christlichen Schriftsteller.

Eine Gruppe von Erzählungen, in denen Antikes mit Christlichem seltsam gemischt erscheint, bilden ferner die Unterweltsfahrten der Apostel.

Die Hadesfahrt des Odysseus war jedem griechischen Schulkind vertraut. Von den unzähligen Nachahmungen ist für die lateinische

---

[1]) *Lipsius-Bonnet* II$_1$ 180 ff.

[2]) Hier ist eine Unstimmigkeit im Text. Zuerst (n. 71) wird ausdrücklich versichert, die Schlange habe nur den Verwalter getötet, Kallimachos sei bloß niedergesunken, nachher (n. 75) ist er aber ebenfalls tot.

[3]) Auch in diesem letzten Zug kann man eine Unstimmigkeit erblicken. Es ist jedenfalls auffallend, daß die Totenerweckung das Schlangengift nicht beseitigt hat. Nimmt man dazu, daß die Pointe der Geschichte verdoppelt ist, denn mit dem Strafgericht über die Leichenschänder hat sie eigentlich ihr moralisches Ende erreicht, so hat man den Eindruck, daß hier eine antik-heidnische Erzählung nicht eben geschickt verchristlicht worden ist. Jedem, der die Johannesakten, so wie sie uns jetzt vorliegen, im Zusammenhang liest, muß auffallen, daß mit dem Beginn der Drusiana-Erzählung deutlich ein gewählteres Griechisch einsetzt, sogar Periodisierung der Sätze, wie sie sonst den Apostelakten ganz fremd ist. Die Grabrede des Johannes ist ein richtiges rhetorisches Prunkstück. Von dem zweiten Besuch des Johannes am Grab an, gerade wo wir schon oben einen Einschnitt vermutet haben, geht der Ton wieder in den gewöhnlichen Stil der Apostelakten über.

Welt am wichtigsten geworden die Hadesfahrt des Aeneas, die den 6. Gesang des vergilischen Epos füllt, von der dann später Dante den Anstoß zu seiner Göttlichen Komödie bekommen hat. Es dauerte eine Zeitlang, bis die Legendenschreiber sich getrauten, die Apostel selbst nach dem Beispiel antiker Heroen die Unterwelt durchwandern zu lassen. In der Petrusapokalypse, die wohl noch dem 2. Jahrh. angehört, sieht der Apostel in einer Vision die Strafen der Verdammten. In den nicht viel jüngeren Thomasakten läßt der Apostel ein vom Tode auferwecktes Mädchen erzählen, was sie von den Höllenstrafen gesehen habe[1]). In den koptischen Matthäusakten macht der Apostel eine Reise ins Paradies, dessen Schilderung stark an antike Dichtungen von der Insel der Seligen u. ä. erinnert. Endlich in den koptischen Paulus-Andreas-Akten steigt Paulus selbst in die Unterwelt hinab. Die Stelle ist höchst interessant, und da dieses Aktenbruchstück in den Ausgaben von *Lipsius-Bonnet* und *Hennecke* gar nicht, in dem Sammelwerk von *Lipsius*[2]) nur mit ein paar Worten erwähnt wird, so möge der betreffende Abschnitt hier wörtlich folgen:[3])

[Der Anfang der Akten fehlt. Paulus und Andreas wandeln am Meeresstrand. Paulus fährt hinaus. Mitten auf dem Meer breitet er seinen Mantel aus und legt ihn aufs Wasser. Da teilt sich die Flut. Paulus läßt dem Andreas durch den Schiffer sagen, er solle ihn nach einiger Zeit an derselben Stelle erwarten und steigt hinab. Andreas hat inzwischen allerhand Abenteuer zu bestehen, ist aber zur rechten Zeit am Meer. Er gießt einen Becher Süßwasser ins Meer, worauf die Flut sich abermals teilt und Paulus emporsteigt, in der Hand einen Holzsplitter tragend. Andreas macht ihm Vorwürfe wegen seiner Kühnheit; denn bisher habe noch kein Apostel so etwas gewagt. Daraufhin erzählt Paulus: ‚Es geschah, als ich in die Unterwelt kam, sah ich die Wohnstätte aller Seelen. Ich sah den Apostel Judas, der mit dem Herrn gewesen ist, in vielen Martern. Ich sprach zu ihm: ‚Warum wirst du hier in den Qualen festgehalten? Hat der Herr dich nicht mitgenommen, als er alle Seelen befreite?' Da sprach er: ‚Wehe, wehe!' [und bekennt dann alles, was er getan habe. Christus habe die Unterwelt zerstört und alle Seelen mitgenommen

---

[1]) Acta Thomae c. 55—57.

[2]) Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden, 3 Bde u. Ergänzungsbd. Braunschweig 1883 ff. I S. 616.

[3]) Die Übersetzung aus dem Koptischen verdanke ich meinem Freunde Prof. Dr. *Otto Faller S. J.* in Feldkirch. Der Urtext ist u. a. abgedruckt bei *Gg. Steindorf*, Kopt. Gramm. u. Chrestomathie[2], Leipzig 1904, S. 34*.

bis auf die des Judas, die dort bleiben müsse bis zum Gerichtstag[1]). Bei diesen Worten weinen die Türhüter der Unterwelt.] Ich aber, Paulus, als ich durch Judas diese Dinge gehört hatte, wurde gar sehr traurig im Herzen über die Leiden, in denen ich Judas sah. Höre und ich will dich belehren.[2]) Ich sah Straßen in der Unterwelt, die verlassen waren und niemand war auf ihnen, und die Tore, die der Herr zerstört hat. Er hat sie ganz klein gemacht. Du siehst, o mein Bruder Andreas, dieses kleine Holz, das ich von dort mitgebracht habe. Das ist eine Schwelle von den Toren der Unterwelt, die der Herr zerstört hat. Ich sah auch einen großen Ort an einer Seite der Unterwelt, der schön war. Da fragte ich: ‚Was ist das?' Da sprach er (wer?): ‚Das ist der Ort der Seelen Abrahams, Isaaks und Jakobs und aller Propheten'. Dann hörte ich vieles Rufen und Weinen an anderen Orten. Doch ich sah sie nicht. Da fragte ich: ‚Was sind das für Orte?' und man belehrte mich: Diese Orte hat der Herr nicht besucht, als er herabkam in die Unterwelt. Dieses ist der Ort des Weinens und Zähneknirschens, wo gestraft werden die Mörder und die die kleinen Kinder ins Wasser werfen"[3]). Damit bricht die Erzählung ab.

Diese wenigen Proben dürften genügen, um zu zeigen, zu welch merkwürdigen Gebilden sich in unsern Apostelakten christliche Ideen und antike Motive oder solche, die dem allgemeinen Erzählungsgut der Menschheit angehören, verbunden haben. Nur noch eine Gruppe von Geschichten sei kurz erwähnt, die schon den alten Kirchenschriftstellern[4]) an diesen Akten besonders aufgefallen ist: die Tiergeschichten.

In den Petrusakten[5]) schickt der Apostelfürst einen Hund zu

[1]) Also wird sie dann frei? hier scheinen origenistische Ideen zu wirken. Die Akten zeigen sonst keinen häretischen Einschlag.

[2]) Hier ist offenbar eine Textlücke. Gleich darauf redet ein Führer, der vorher nicht erwähnt worden ist. Wahrscheinlich beginnt hier eine andere Vorlage.

[3]) Eine merkwürdige, von der üblichen abweichende Zusammenstellung der drei „unvergebbaren Sünden".

[4]) *Philastrius von Brescia* (De haeres. c. 88) schreibt von „geheimen, d. h. apokryphen Schriften, . . in denen [die Apostel] Wunder wirken und Zeichen, z. B. daß Haustiere und Hunde und anderes Getier zu reden anfangen". Damit sind offenbar die (älteren, gnostischen) Apostelakten gemeint.

[5]) Actus Vercelleuses c. 9.

Simon Magus, damit er ihm eine Botschaft ausrichte. Der Hund entledigt sich seiner Aufgabe, indem er in menschlicher Sprache redet und dabei vor Simon „ein Männchen macht" (erigens priores pedes). Denselben offenbar auf Lacherfolg berechneten Gestus machen der Leopard und das Lamm vor den Aposteln in den Philippusakten[1]). Dieser Leopard bittet nachher den Apostel: συμπορευθῶ μετά σοῦ εἰς πάντα τόπον ὅπου ἐὰν ἀπέρχῃ mit unverkennbarer scherzhafter Anspielung auf Mt 8,19 und Lc 9,57. In den Thomasakten hält ein Eselsfüllen eine lange Rede, in den eben erwähnten koptischen Paulus-Andreasakten redet ein Vogel, in den syrischen Philippusakten ein Rind u. s. w. Meist müssen diese Tiere sterben, nachdem sie ihre Aufgabe erfüllt haben[2]). Unsere Legendenschreiber bekunden eine kindlich-rührende Liebe zu ihren Tieren. Die Löwin, die Thecla beschützt hatte, wird bei ihrem Tod von den Frauen sehr betrauert. Thomas begrüßt seine hilfsbereiten Wildesel mit dem Segenswunsche: Friede sei mit euch[3]). Am Schluß sorgt er dafür, daß ihnen von niemand ein Leid geschieht und blickt ihnen, wie ein besorgter Vater, noch lange nach, bis sie verschwinden[4]). Nach dem Tod des Eselsfüllens bitten ihn die Jünger, es zu erwecken. Thomas lehnt das zwar ab, sorgt aber für ein ein ehrenvolles Begräbnis[5]).

---

[1]) c. 100. Übrigens auch das Roß Alexanders, der Bukephalas bei Julius Valerius Res Gestae Alexandri Macedonis (ed. *Kübler*) I 17: „priores pedes extenderat".

[2]) Auch das ist antik gedacht. Vgl. die verschiedenen wunderbaren Delphine bei *Usener*, Sintflutsagen, Bonn 1899, und *A. Marx*, Griechische Märchen von dankbaren Tieren, Stuttgart 1889, S. 10 ff. Übrigens weisen diese Tiergeschichten noch weiter zurück. Hier mögen wohl indische Einflüsse, mit denen man sonst recht vorsichtig sein muß, mitspielen. Über büßende Schakale und Nachtigallen, Löwen, die den Göttern Opfer bringen, Wanzen mit Höflichkeitsphrasen in der indischen Literatur vgl. neuestens *W. Gemoll*, Das Apophthegma, Wien 1924, S. 57. Dieses Büchlein enthält manche Kuriositäten, die zu unserm Gegenstand gehören, wenn man es auch nicht in allem ernst nehmen kann.

[3]) Acta Thomae c. 70.

[4]) Ebd. c. 74.

[5]) Wie der Hirt in dem ps.-vergilischen Culex die brave Mücke, die er aus Versehen erschlagen hat, ehrenvoll bestattet. Ebenso wird das Lamm, das im 6. Jahr des Königs Bokchoris in menschlicher Rede Ägyptens Zukunft weissagt, vom König feierlich bestattet; vgl. *Wilcken*, Hermes 40. 558.

Als Quelle für die Kirchengeschichte kommen die Apostelakten zunächst in ihrem „historischen Kern" in Frage, vielleicht auch insofern, als wenigstens einzelne geschichtliche Reminiszenzen unter manchen Eigennamen oder Ereignissen verborgen sein mögen. In dieser Hinsicht haben *Lipsius* in dem schon genannten großen Werk und vor ihm *A. v. Gutschmid*[1]) vieles Wertvolle zusammengetragen. Aber man kann wohl sagen, das Ergebnis entspricht in keiner Weise der aufgewendeten Gelehrsamkeit. Auch hiervon eine Probe.

Der Schluß der Philippusakten spielt zu Hierapolis in Phrygien. Philippus hängt bereits, wenn auch noch lebend, am Kreuz, da öffnet sich auf sein Gebet hin der Abgrund und verschlingt den Tempel der Echidna, der Hauptgottheit von Hierapolis, ihre Priester, den Prokonsul und 7000 Mann[2]). In dem Kult der Echidna (= Schlange) zu Hierapolis hat *Gutschmid*[3]) nach der Ansicht von *Lipsius*[4]) „eine der wertvollsten Nachrichten nachgewiesen, die uns in den apokryphen Apostelgeschichten überhaupt erhalten sind". Hierapolis habe auf vulkanischem Boden gestanden. Im Jahre 54 oder 65 n. Chr. sei die Stadt durch Erdbeben zerstört worden[5]). Die Echidna sei ein mythisches Ungetüm, nach *Hesiod*[6]) eine Tochter des Erdbebenriesen Typhon und dieser werde nach *Strabo*[7]) im Land der Arimer an der Grenze zwischen Phrygien und Karien gefesselt gedacht. Auf hierapolitanischen Münzen seien Schlangenembleme häufig. Damit gewännen allerdings die Philippusakten eine gewisse historische Bedeutung, besonders wenn man dazunimmt, daß nach einer alten Tradition Philippus in Hierapolis begraben war[8]). Bei näherem Zusehen scheint mir aber diese geistvolle Konstruktion zu zerfließen. Schlangenkulte waren im Altertum häufig. Die Gnostiker, aus deren Reihen wir uns die ältesten Apostelakten hervorgegangen denken müssen, hatten eine Sekte, die man mit Recht oder Unrecht Schlangenanbeter (Ophiten) nannte. Schlangen- und Erdbegengeschichten finden sich häufig auch in anderen Apostelakten, ohne daß man irgend einen historischen Anhaltspunkt daraus gewinnen kann. Überdies ist in den Philippus-

[1]) Die Königsnamen in den apokryphen Apostelgeschichten Rhein. Mus. 19 (1846).

[2]) c. 133. [3]) Königsnamen S. 399 ff.

[4]) Apostelakten II S. 12.

[5]) *Eusebius* Chron. ad ann. 2079 Abrahae.

[6]) Theog. 304. [7]) XII 8.19 pg. 579.

[8]) *Polycrates* Eph. bei Eus. hist. Eccl. III 31 u. V 24.

akten nicht einmal von einem Erdbeben die Rede, noch weniger von einer Zerstörung der Stadt. Es spaltet sich nur die Erde und verschlingt einen Tempel und 7000 Mann, die nach einiger Zeit wieder hervorkommen. Die Schlangen auf den Münzen endlich besagen gar nichts und den Namen Ophioryma (Schlangenwindung) für Hierapolis, das sonst durchaus nicht unbekannt ist, kennen wir eben nur aus den Philippusakten.

Zu dem von *Gutschmid* und *Lipsius* mit so großer Gelehrsamkeit zusammengetragenen Material ließe sich sogar noch einiges hinzufügen. *Gutschmid* weist mit vielem Scharfsinn nach, daß der Verfasser der lateinischen Matthäuspassion[1]) in der äthiopischen Geschichte Bescheid weiß. Mag sein. Jedenfalls gibt er den Namen der äthiopischen Hauptstadt besser wieder als alle antiken Schriftsteller, die wir kennen. Er nennt sie Natdaber. Nat-daber erscheint zusammengesetzt aus nw-t (ägyptisch: Stadt) und daber (hebräisch דֶּבֶר Pest), also urbs pestilentiae. Eine solche Zusammensetzung aus beiden Sprachen ist, wie mir ein Kenner des Altägyptischen versichert, durchaus möglich. Die griechischen Schriftsteller nennen die Hauptstadt von Äthiopien Νάπατα[2]), Νάπατα ἡ Νάγγατα[3]), Ταγάπη[4]). Die Form Napata ist in unsere historischen Atlanten übergegangen. Es ist offenbar eine Verstümmelung von Nat-daber. Heute liegt etwa 80 km stromabwärts von der alten Hauptstadt (heute Merawi am Nil, etwas unterhalb des 4. Katarakts) das Dorf Ed-Dabbe. Auch der Name des einen Zauberers, der in der Matthäuspassion auftritt, Zaroës, weist auf Äthiopien. Es ist offenbar derselbe Name wie Zares, Zerach זֶרַח, der König von כּוּשׁ (Äthiopien)[5]). Also der Mann, der die Matthäuspassion oder ihre Vorlage geschrieben hat, weiß in äthiopischen Dingen einigermaßen Bescheid. Weiter kommen wir jedoch damit nicht. In der lateinischen Philippuspassion[6]), die bei

[1]) Cod. Vat. lat. 1188. Von *Lipsius-Bonnet* nicht herausgegeben, bei *Lipsius* Apostelakten nur in kurzem Auszug mitgeteilt, abgedruckt in der ASS Sept. VI p. 320 ff von *Papebroch*.

[2]) *Strabo* 17,820; *Plinius* 6,29.35; *Ptolomaeus* VIII 46.8.

[3]) *Ptol.* IV 7.19. [4]) *Dio Cass.* 54.

[5]) 2 Chron 14,8 (Mas.). [6]) ASS Mai I pg 11 ff ed. *Henschen*.

den Skythen spielt, ist von einer Marsstatue die Rede. Dazu hätte *Lipsius* anmerken können, daß *Herodot*[1]) von den Skythen berichtet, sie besäßen weder Götterbilder noch Altäre noch Tempel, nur für den Gott Mars hätten sie alles dies. Solche Züge lassen sich, wie gesagt, manche sammeln. Aber für den historischen Charakter der Apostelakten gewinnen wir damit gar nichts. Nach den neueren gelehrten Forschungen der beiden Indologen *J. Dahlmann* und *A. Vaeth*[2]) ist es immerhin wahrscheinlich, daß der hl. Thomas wirklich bis nach Indien gekommen ist. Warum auch nicht? Deshalb wird niemand die Thomasakten, die uns vorliegen, für ein wenn auch noch so sehr mit fabelhaften Zügen durchsetztes historisches Buch halten. Auch die Tatsache, daß Petrus und Paulus sich in Rom aufgehalten haben, ändert an dem Charakter ihrer Akten nicht das Geringste.

Wir wollen aber dergleichen Spuren nicht weiter nachgehen. Es handelt sich uns um einen Einblick in die Denkwerkstatt des altchristlichen Volkes.

Der Bollandist *Delehaye* hat einmal gesagt, wenn man eine Reihe jüngerer Martyrerakten hintereinander lese, mögen sie auch von noch so verschiedenen Dingen handeln, so bekomme man allmählich täuschend den Eindruck, als ob man immer wieder dieselbe Geschichte gelesen hätte. Genau so geht es einem auch bei den Apostelakten trotz ihrer bunten Stoffülle. Woran liegt das? Offenbar daran, daß die Martyrerakten wie die Apostelakten alle nach einem bestimmten Schema gebaut sind. Das der Apostelakten ist freilich ein ganz anderes als das der Martyrerakten. Auf das Schema der Apostelakten hat, so viel ich weiß, bis jetzt noch niemand geachtet. Sogar ein Kenner wie *Reitzenstein* konnte schreiben, daß die Komposition dieser Akten „von einem beliebigen Punkt ausgehend zusammenhanglos Wunder an Wunder reiht, bis plötzlich, wenn man es am wenigsten

[1]) IV 59.

[2]) Bes. des letzteren Studie: Der hl. Thomas, der Apostel Indiens in Abh. aus Missionskunde und Missionsgeschichte IV, Aachen 1918.

erwartet, der Tod des Apostels der Geschichtensammlung ein Ende macht“[1]). Nichts ist falscher als das. Ich kann hier unmöglich den Aufriß der einzelnen Akten durchbesprechen und muß mich daher begnügen, gleich das Gemeinsame zu geben. Dabei haben wir vor allem die Masse der jüngeren Apostelakten im Auge, nicht so sehr die wenigen Bruchstücke der ältesten gnostischen Akten, des sog. corpus Leucianum.

Die Geschichte ist mit wenigen Worten folgende: Der Apostel wird in eine ferne und einigermaßen namenlose Stadt geschickt, um dort den Glauben zu predigen. Er betritt die Stadt, beginnt eine Predigt, macht verschiedene Gefahren durch, besiegt schließlich durch seine Wunder die Gegner, bekehrt sie und gründet eine Kirchengemeinde. Das ist der allen gemeinsame Grundstock. Aber man kann die Ähnlichkeit noch weiter bis in Einzelheiten verfolgen.

Das erste ist die Veranlassung zur Reise. Entweder ist es die „Apostelteilung“, d. h. die Apostel werfen das Los, welche Länder sie übernehmen wollen[2]), oder Christus erscheint einem Apostel und schickt ihn an den Schauplatz seines Wirkens[3]). Manchmal sind beide Aussendungsarten kombiniert[4]). Es folgt der Name der Stadt, denn es ist gewöhnlich eine einzelne Stadt, seltener ein ganzes Land. Sie heißt Ophioryma sive Hierapolis[5]), Athen[6]), Karthago oder Karthagena[7]), Assakia[8]), eine Stadt in Indien[9]), Kahanat[10]), die Wahrsagerstadt[11]), Natdaber die Hauptstadt von Äthiopien[12]), Damaskus[13]), Alexan-

[1]) Hellenistische Wundererzählungen S. 35.

[2]) Philippus (äthiopische Akten), Bartholomäus (ebenfalls äthiopisch), Andreas und Matthäus, Matthäus (lateinisch), Thomas. Die nicht näher bezeichneten Akten sind griechisch.

[3]) Philippus (syrisch), Andreas und Bartholomäus (koptisch u. äthiopisch), Matthäus, Matthäus (äthiopisch), Petrus und Andreas.

[4]) Thomas, Andreas und Matthäus.

[5]) Philippus.

[6]) Philippus in Athen.

[7]) Philippus (syrisch).

[8]) Philippus (äthiopisch).

[9]) Bartholomäus.

[10]) Matthäus (äthiopisch).

[11]) Matthäus (arabisch).

[12]) Matthäus (lateinisch).

[13]) Matthias (äthiopisch).

drien[1]), Andrapolis[2]), Myrna oder Myrmecia die Menschenfresserstadt[3]), die Barbarenstadt[4]), Elwa die Wüstenstadt[5]), das parthische Reich[6]). Die meisten dieser Städte sind nur leere Namen. Von der Stadt selbst, ihrer Lage, ihrer Größe, ihren Gebäuden, ihren Einrichtungen und Gesetzen wird nichts berichtet oder höchstens ganz Fabelhaftes, wie von der Menschenfresserstadt. Es ist urbs quaedam und weiter nichts.

Nun kommt die Reise in diese Stadt. Manchmal wird von ihr nichts näheres erzählt, als daß sie stattgefunden habe, daß der Apostel an seinem Bestimmungsort angekommen sei. In anderen Fällen wird die Reise ausgeschmückt.

In allen äthiopischen Akten, die jetzt mit einer Art Rahmenerzählung zu dem Certamen XII Apostolorum vereinigt sind, begleitet der hl. Petrus jeden einzelnen Apostel in seine Stadt, nach einem Auftrag, der ihm vom Herrn geworden ist. In den syrischen Philippusakten führt ein Sturm das Schiff mit wunderbarer Schnelligkeit durch die Luft wie einen Vogel; in dem Fragment der koptischen Andreas-Bartholomäus-Akten treten die Apostel ihre Reise getrennt an: Andreas wird von einem Walfisch verschlungen und nach drei Tagen ans Land gespien. Dort findet ihn Bartholomäus und beide reisen nun zusammen. Andreas verkauft sich in den äthiopischen Akten als Sklave an einen Kaufmann, der ihn in die Stadt bringt. Ähnlich handelt Thomas. Matthäus fährt auf einer Wolke[7]), Thomas findet ein Schiff von wunderbarer Schnelligkeit, Andreas wird von Christus selbst, der den Steuermann macht, übers Meer gefahren[8]).

Häufig gibt es, noch bevor der Apostel die Stadt betritt, am Stadttor irgend ein Abenteuer, das für die Weiterentwicklung der Geschichte bedeutungsvoll ist.

Matthäus begegnet vor dem Tore der Menschenfresserstadt die Königin und ihren Sohn, beide von Dämonen besessen. Er heilt sie[9]). Vor der Stadt Kahanat erscheint dem hl. Matthäus Christus in Ge-

[1]) Marcus. [2]) Thomas.
[3]) Andreas und Matthäus, Martyrium Matthaei.
[4]) Petrus und Andreas. [5]) Bartholomäus (äthiopisch).
[6]) Andreas und Bartholomäus; die äthiopische Version macht aus den Parthi eine Stadt Barthos.
[7]) Matthäus (äthiopisch). [8]) Andreas und Matthäus.
[9]) Martyrium Matthaei.

stalt eines Hirten und unterrichtet ihn, wie er sich verkleiden müsse um als Einheimischer zu gelten[1]). Dem hl. Marcus zerreißt gerade beim Eintritt in die Stadt der Schuh und bei dieser Gelegenheit bekehrt er den Schuster. Dem hl. Andreas erscheint Christus vor dem Stadttor und weissagt ihm die Martern, die seiner harren[2]). Petrus und Andreas treffen vor dem Tor einen pflügenden Bauern, dessen Arbeit sie fortsetzen und zwar mit solchem Erfolg, daß gleich die reifen Ähren zum Vorschein kommen. Philippus trifft beim Betreten von Karthago sofort den Teufel[3]). Bartholomäus heilt unterm Tor einen Blinden[4]). Es kommt auch vor, daß die Stadttore geschlossen sind und erst durch ein Wunder geöffnet werden müssen. Paulus öffnet sie in einem solchen Fall mit einem Stückchen Höllentor, das er aus der Unterwelt mitgebracht hat[5]), Andreas durch sein bloßes Gebet[6]), Philippus mit Hilfe einer wunderbaren Säule, auf die sein Gefährte steigt[7]).

Nun ist der Apostel glücklich in der Stadt. Sogleich beginnen die Gefahren und Martern. Wenn schon nichts anderes, so widerstehen ihm wenigstens die Götzenpriester[8]) oder Zauberer[9]), oder niemand will seiner Predigt glauben[10]), oder die bösen Geister hetzen die Bürger auf[11]). Schlimmer ergeht es dem hl. Matthäus. Es werden ihm die Augen ausgerissen und man wirft ihn ins Gefängnis[12]). Andreas wird durch die Stadt geschleift[13]), ebenso Bartholomäus[14]) und Matthäus[15]). Derselbe Matthäus wird von den Soldaten unter vielen Abenteuern gesucht und schließlich zum Scheiterhaufen gebracht[16]). Philippus wird ans Kreuz geschlagen[17]). Andreas und Bartholomäus werden zweimal gesteinigt, dreimal ins Feuer geworfen[18]). Zum mindesten wird einer von den Gefährten getötet[19]).

---

[1]) Matthäus (äthiopisch). [2]) Andreas u. Matthäus.
[3]) Philippus (syrisch). [4]) Barth. (äthiopisch).
[5]) Paulus und Andreas (koptisch).
[6]) Andreas und Bartholomäus (äthiopisch).
[7]) Philippus (äthiopisch). [8]) Ebd.
[9]) Matthäus (lateinisch). [10]) Barthol. (äthiopisch).
[11]) Martyrium Barthol. [12]) Andreas u. Matthäus. [13]) Ebd.
[14]) Martyrium Philippi. [15]) Matthäus (äthiopisch).
[16]) Martyrium Matthaei. [17]) Martyrium Philippi.
[18]) Andreas und Bartholomäus (äthiopisch).
[19]) Philippus (syrisch).

So steht es also scheinbar nicht zum besten um die Sache des Apostels. Aber wo die Not am größten, ist Gottes Hilfe am nächsten. Schon während der verschiedenen Verfolgungen und Martern haben sich zahlreiche Wunder ereignet und einzelne Personen haben sich bekehrt. Aber die Masse ist noch immer feindlich. Da geschieht nun im kritischesten Augenblick ein Wunder von solcher Gewalt, daß auch die Verstocktesten nicht mehr widerstehen können. Dieses Wunder bildet die Peripetie des Dramas. Da zuletzt alles vom König abhängt, so genügt es bisweilen um den Umschwung herbeizuführen, daß der Königssohn von den Toten auferweckt wird[1]) oder die kranke Königstochter geheilt wird[2]). Manchmal reicht sogar die Erweckung eines gewöhnlichen Menschen, um die Masse zu bekehren[3]). Aber es scheint fast, als ob eine einfache Totenerweckung diesen Legendenschreibern zu gewöhnlich sei. Dafür treten dann „Schauwunder" ein, wie sie für die spätere Legendenliteratur so sehr charakteristisch sind:

Der Erzengel Michael hängt eine Dirne in der Luft auf[4]) oder die Apostel führen ein Ungeheuer vor, einen hundsköpfigen Menschen, der zwei Löwen und 600 Männer zerreißt[5]). Andreas läßt eine Alabasterstatue, die sich zufällig in seinem Gefängnis befindet, so lang Wasser ausspeien, bis eine Überschwemmung entsteht und die Stadt beinahe ertrinkt[6]). Die Erde spaltet sich und verschlingt die Widersacher des Apostels[7]).

Diesem gewaltigen Wunder kann niemand mehr widerstehen. Alle bekehren sich bis auf den letzten Mann[8]), und wenn ja noch einzelne verstockt bleiben, so werden sie durch ein göttliches Straf-

[1]) Matthäus (äthiopisch), Matthäus (lateinisch).
[2]) Martyrium Bartholomaei.
[3]) Philippus (syrisch), Bartholomäus (äthiopisch).
[4]) Petrus und Andreas.
[5]) Andreas und Bartholomäus (koptisch u. äthiopisch).
[6]) Andreas und Matthäus.
[7]) Ebd., Philippus in Athen, Martyrium Philippi.
[8]) Martyrium Phil., Phil. (äthiop.), Martyr. Barthol., Andreas und Barthol. (koptisch u. äthiop.), Barthol. (äthiop.), Andreas und Matth., Petrus u. Andreas, Martyrium Matth., Matth. (äthiop.) Matth. (lateinisch), Matthias (äthiop.).

gericht getötet, wie der Prokonsul im Martyrium Philippi, der Hohepriester in den athenischen Philippusakten, die 40 Priester in den syrischen Philippusakten, oder sie müssen wenigstens fliehen wie die beiden Zauberer in der lateinischen Matthäuspassion. Dann werden noch die Leute, die bei den Strafwundern ihr Leben eingebüßt haben, vom Tode erweckt und getauft[1]).

Nun wird eine Kirche gebaut, es werden Bischöfe, Priester und Diakonen eingesetzt[2]). Bisweilen wird der König selbst zum Bischof geweiht[3]).

Somit ist alles zu einem glücklichen Ende gebracht und die Apostel wandern weiter in eine andere Stadt[4]), oder — und das wirkt jetzt erst recht befremdend, sie erleiden den Martertod[5]). Das Martyrium zum Schluß dennoch herbeizuführen, bereitet unsern Legendenschreibern sichtliche Verlegenheit. Denn die ganze Stadt und der König selbst sind bekehrt, alle Feinde sind vernichtet. Die Auswege, die gefunden werden, sind verschieden, aber alle nicht sehr geschickt. Philippus[6]) hängt noch lebend am Kreuz, als schon die allgemeine Bekehrung stattgefunden hat. Nichts würde hindern, daß man ihn herabnähme; aber weil er sich bei der Bekämpfung seiner Gegner vom Zorn zu weit hat fortreißen lassen, erscheint ihm Christus und läßt ihn zur Strafe am Kreuz sterben. Das ist nun zwar kein eigentliches Martyrium mehr, aber der Verfasser wußte sich eben nicht anders zu helfen. Im Bartholomäusmartyrium ist der König schon getauft und zum Bischof geweiht, und es muß ein Bruder des

---

[1]) Andreas u. Matth., Martyrium Philippi, Andreas u. Barthol. (äthiopisch).

[2]) Andreas u. Matth., Petrus u. Andreas, Martyrium Philippi, Phil. in Athen, Phil. (äthiop.), Martyrium Barthol., Barthol. (äthiop.), Martyr. Matth., Matth. (äthiop.), Matth. (lateinisch), Matthias (äthiop.).

[3]) Mart. Barthol., Mart. Matthaei.

[4]) Bartholomäus im Mart. Phil., Philippus in Athen, Philippus (äthiop.), Andreas u. Matthäus, Petrus u. Andreas, Matthäus (äth.), Matthias (äthiop.), Andreas u. Barthol. (äthiop.), Barthol. (äthiop.).

[5]) Philippus im Mart. Phil., Mart. Matthaei, Matthaeus (lat.), Mart. Barthol.

[6]) Mart. Philippi.

Königs eingeführt werden, der den Apostel enthaupten läßt. In der lateinischen Matthäuspassion ist es nicht der Bruder des Königs sondern sein Nachfolger.

Diese unorganische Art, wie das Martyrium an einige dieser Akten angefügt ist, beweist m. E. besser als alles andere, wie stark das Schema in diesen Akten wirkt. Sie beweist zugleich, daß das Schema, das den Apostelakten zugrunde liegt, gänzlich verschieden ist von dem der Martyrerakten[1]). Die Martyrerakten wollen vor allem den Tod ihrer Helden berichten. Alles andere, Verhöre, Wunder, Martern, dienen nur dazu den Tod selbst vorzubereiten, die im Tod bewiesene Standhaftigkeit noch glorreicher erscheinen zu lassen. In den Martyrerakten steigt die Spannung oder soll wenigstens steigen bis zum

[1]) Es kommt wohl auch in den Martyrerakten vor, daß das Martyrium in ähnlicher Weise unorganisch angehängt ist wie in den Apostelakten. In der bekannten Vituslegende (ASS. 15. Juni II pg. 1021 ed. *Papebroch*) nimmt zuletzt, nachdem alle Versuche der Henker zuschanden geworden sind, ein Engel den Vitus und seine Gefährten von der Folter „und plötzlich befanden sie sich wieder am Siler (in Lukanien, der Ort spielt vorher schon eine Rolle) und ruhten unter dem Baum". Vitus spricht sein Scheidegebet und dann verlassen die Seelen der Heiligen die Leiber in Taubengestalt (vgl. dazu *Günter*, Legendenstudien, Köln 1906, S. 19). Dieses Martyrium, das eigentlich keines ist, ist nur scheinbar ähnlich mit den Apostelakten. Bei Vitus und ähnlichen Martyrien sieht man vor allem das Bestreben, den wunderbaren Schutz Gottes und die Standhaftigkeit der Martyrer recht ins helle Licht zu setzen. Man merkt, der Legendenschreiber bringt es nicht über sich, die Feinde der Heiligen, die so oft unterlegen sind, zuletzt doch noch triumphieren zu lassen. Das wäre ja ein Zeichen der Schwäche nicht nur für den Martyrer, sondern für Gott selbst, der in dergleichen Akten geradezu verpflichtet erscheint, den Martyrern wunderbar beizustehen. Den Ausführungen von *Konrad Zwierzina*, der gerade hinter solchen Martyrien besondere religionsgeschichtliche Geheimnisse vermutet (Die Legenden der Märtyrer von unzerstörbarem Leben, Innsbrucker Festgruß zur 50. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Graz) vermag ich nicht beizustimmen. Dagegen soll eine gegenseitige Beeinflußung der Apostelapokryphen und der späteren Martyrerakten damit nicht geleugnet werden.

letzten Atemzug des Helden, und wenn vorher noch so viel Bekehrungen stattfinden. In den Apostelakten dagegen ist der Umschwung und damit das Nachlassen der Spannung deutlich mit dem Moment gegeben, wo das große Schauwunder die allgemeine Bekehrung entscheidet. Die Organisierung der Kirchengemeinde ist dann der natürliche Abschluß, und ob dann der Apostel weiterzieht und gleich oder später stirbt, tut nicht mehr viel zur Sache; es ist das ungefähr so wie bei gewissen Erzählungen, wo am Schluß noch, nachdem alles vorüber ist, berichtet wird, was aus den handelnden Personen später geworden ist.

Wenn es richtig ist, daß das Martyrium in dem ursprünglichen Schema der Apostelakten keinen wesentlichen Bestandteil bildet, so hätten wir damit einen wichtigen Anhaltspunkt gewonnen für die Datierung dieses Schemas. Es muß entstanden sein, bevor der Martyrerkult in der Kirche allgemeine Verbreitung gewonnen hat. Diese Verbreitung darf man aber nicht vor dem Ende des zweiten Jahrhunderts annehmen[1]). Erst nachdem man die Martyrerkrone für den höchsten Ehrentitel in der Christenheit anzusehen gelernt hatte, wurde dieser Titel auf sämtliche Apostel (mit Ausnahme des hl. Johannes) als die bevorzugten Helden des christlichen Altertums übertragen[2]). Daß Petrus und Paulus hingerichtet worden sind, war zwar von Anfang an bekannt; von dem Martertod des hl. Jakobus berichtet die hl. Schrift; aber von den andern Aposteln, z. B. von Philippus und Matthias, gab es alte Überlieferungen, die sie in Frieden sterben ließen[3]), und erst allmählich machten diese Überlieferungen dem Martyrertitel Platz.

[1]) Vgl. *H. Delehaye S. J.*, Les Origines du culte des Martyrs, Bruxelles 1912.

[2]) Ebenso wie auf die Liste der Päpste; denn es scheint a priori nicht wahrscheinlich, daß alle römischen Bischöfe bis 313 ausnahmslos hingerichtet worden seien, wie es die Legende will.

[3]) Nach dem Gnostiker *Herakleon* bei *Clemens* Strom. IV 9. 73 sind unter den Aposteln Nicht-Martyrer: Philippus, Thomas, Levi, Matthäus, d. h. wohl Matthias, der mit Levi-Matthäus häufig verwechselt wird, besonders in griechischen Legenden (Ματθαῖος, Ματθείας).

Da wir bisher nur die mittleren und jüngeren Apostelakten in den Kreis unserer Betrachtung gezogen haben, wäre es nun noch notwendig, die Bruchstücke der ältesten, sog. gnostischen oder leucianischen Akten auf unser Schema hin zu untersuchen. Das würde aber sehr komplizierte Ausführungen erfordern, die über den Rahmen einer Zeitschrift hinausgingen. Hier kann nur als Ergebnis dieser Untersuchungen mitgeteilt werden, daß unser Schema sich auch in den ältesten Akten immer wieder findet, z. B. bei Johannes in Ephesus[1]), Paulus in Ephesus[2]), sehr deutlich in den sog. Actus Vercellenses, die den Kampf zwischen Petrus und Simon zum Gegenstand haben, vom rein literarisch-ästhetischen Standpunkt aus sicher einem der besten Stücke aus der ganzen Legendenwelt. Auch hier haben wir die Sendung des Apostels Petrus durch eine Vision, die Reise, die anfänglichen Widerstände, das entscheidende Riesenwunder mit der dadurch bewirkten Bekehrung der Masse, am Schluß das Martyrium wieder ganz unorganisch angehängt. Es hat sich schon alles zum Guten gewendet. Mit der Massenbekehrung, d. h. der Kirchengründung oder in diesem Fall wenigstens der neuerlichen Befestigung nach gefährlicher Krise, ist die Geschichte zu Ende. Fürs Martyrium muß erst wieder ein neuer Konflikt gesucht werden. Ebenso folgen von den Thomasakten wenigstens Anfang und Schluß: Aussendung, Gefahren und Widerstände, entscheidende Wunder, allgemeine Bekehrung, Organisation der Kirchengemeinde und Martyrium — quand-même — genau dem uns jetzt schon hinlänglich bekannten Schema. Nur ist bei diesen älteren und z. T. sehr umfangreichen Akten das Schema stark durchsetzt mit Anekdoten, Redestücken, ausgeschmückten Episoden, so daß es zuweilen in der Stoffülle scheinbar verschwindet. Gar nicht in das Schema fügen sich eigentlich nur die Theklaakten und das Andreasmartyrium. Die Theklaakten stammen bekanntlich noch

[1]) *Lipsius-Bonnet* II, S. 160 ff.

[2]) Aus *Nicephorus Callisti* Hist. eccles. II 25 MPG 145, 822 bei *Hennecke* S. 377 f.

aus dem 2. Jahrh. und wurden von den Zeitgenossen alsbald als Fälschung gebrandmarkt. Wir würden sie, die bona fides ihres Verfassers vorausgesetzt, eher als eine novellistische Dichtung ansprechen[1]). Sie sind aber wahrscheinlich älter als die Paulusakten, in die sie später aufgenommen wurden[2]) und gehören schon deshalb nicht zu den Apostelakten, weil ihre Hauptperson eben die hl. Thekla ist. Das Andreasmartyrium dagegen ist vom literarischen Standpunkt aus eine reine Passio, die ganz dem erweiterten Martyreraktenschema folgt.

Wir kommen nun zu der großen Frage: woher stammt dieses Schema, das fast alle Apostelakten mit beinahe ermüdender Regelmäßigkeit wiederholen? Woher das Martyreraktenschema stammt, ist klar. Es stammt aus der Situation, es ist einfach den echten Martyriumsberichten nachgebildet. Wer Martyrerlegenden erfinden wollte, der konnte kaum anderes als Gefangennahme, Verhör, Martern, vielleicht einige Wunder und Bekehrungen und neue Verhöre und zuletzt Hinrichtung und Begräbnis berichten. Aber von den Aposteln ließ sich doch mancherlei erzählen. Und wenn einer die echten Apostelakten, die Apostelgeschichte des hl. Lukas, kopieren wollte, wie es z. B. der Verfasser der sehr späten Barnabasakten getan hat, so kam etwas ganz anderes heraus als unser Schema. Woher stammt also dieses Schema? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir uns ein wenig in der klassischen Literatur umsehen. Dieses Verfahren ist zwar in der Hagiographie etwas in Mißkredit geraten, weil manche allzu stürmische Legendenforscher, sobald sie ein paar heidnische Analogien entdeckt hatten, nicht nur die Legenden, sondern gleich auch die Heiligen selbst und überhaupt alles Christliche in mythologische Reminiszenzen auflösen wollten. Aber hier besteht diese Gefahr nicht. Wir reden ja nicht von den Aposteln, sondern von den Legenden,

[1]) Über den antiken Novellencharakter der Theklaakten vgl. *L. Radermacher*, Hippolytus und Thekla in Sitzungsber. d. Akad. d. Wiss., Wien 1916, S. 127 f.

[2]) Ebd. S. 56.

die von späteren fabularum sutores, Fabelschustern, wie der hl. *Augustin* sie einmal wenig wohlwollend genannt hat, zusammengedichtet worden sind.

Wo wir bei den Antiken suchen müssen, ist klar: bei den sogenannten Heilbringern, jenen mythischen Persönlichkeiten, die in der Welt herumzogen, neue Kulte einführten oder auch nur den Menschen Wohltaten spendeten. Hier werden wir am ehesten Situationen erwarten dürfen, die den in den Apostelakten dargestellten ähneln. Es sind also die Sagenkreise um Herakles, um Demeter und Triptolemos und vor allem um Dionysos.

Euripides hat ein Satyrspiel Busiris geschrieben, das uns verloren ist, dessen Inhalt wir aber einigermaßen kennen[1]). Herakles kommt auf seinem Zug durch die Welt nach Ägypten. Er wird von dem König Busiris gefangen genommen, bekränzt und in feierlichem Zug zum Altar des Zeus geführt, um dort geopfert zu werden. Anfangs läßt er sich alles ganz ruhig gefallen, wie aber das Opfer beginnen soll, zerreißt er plötzlich seine Fesseln, erschlägt den König und seinen Sohn und alle anderen Feinde und entkommt.

Im homerischen Dionysoshymnus ist Dionysos im Begriff von Ikaros nach Naxos zu fahren. Er ist ein schöner Jüngling dunkelumlockten Hauptes und mit purpurnem Mantel. Da ergreifen ihn tyrrhenische Seeräuber, schleppen ihn mit sich fort und binden ihn. Aber die Bande fallen ab, um die Segel spinnt sich die Weinrebe, Eppich umrankt den Mastbaum, die Bänke bekränzen sich, Dionysos wird zum Löwen, die Schiffer stürzen sich sinnlos ins Meer und werden zu Delphinen. Ὡς δὲ μαθόντες αὐτὸν θεὸν ἄνθρωποι ἐτίμων fügt *Apollodor*[2]) der Erzählung hinzu. Die Geschichte wird mit der Zeit immer ausführlicher, so in *Ovids* Metamorphosen. Die Struktur bleibt aber die gleiche: Der Gott, zuerst unerkannt, leidet Gewalt, gibt sich durch unerhörte Wunder zu erkennen,

[1]) Vgl. *A. Nauck*, Tragicorum Graecorum fragmenta Lipsiae[2], 1885, S. 452.

[2]) *Apollodori* Bibliotheca III 5.3.

bestraft seine Gegner oder bekehrt sie. Das ist aber nichts anderes als unser Apostelaktenschema.

Noch viel deutlicher, bis in Einzelheiten, zeigt sich das Schema in den Bacchen des *Euripides*. Dionysos kommt aus der Fremde, um seinen Kult in Theben einzuführen, wie zuvor schon anderswo. Er gewinnt zunächst als einzige Anhänger den blinden Teiresias und und den alten Kadmos. Pentheus, der König von Theben, widersteht dem neuen Kult. Er hält Dionysos für einen Fremdling und Zauberer. Er schickt seine Sklaven aus und diese führen Dionysos gefesselt vor ihn. Dionysos sträubt sich nicht im Geringsten. Der König verhört ihn. Auf die Frage nach seinen Orgien erklärt der Gott sie für ἄρρητα ἀβακχεύτοισιν[1]). Beide bedrohen einander mit Strafen. Schließlich wird Dionysos gebunden in den Palast geführt. Da erschüttert ein Erdstoß den Palast. Dionysos tritt frei heraus. Neue unerhörte Wunder geschehen. Alles bittet jetzt den König, seinen Widerstand aufzugeben. Aber dieser bleibt verstockt und will sogar seine Soldaten ausrücken lassen. Da wird er mit Wahnsinn geschlagen und zuletzt von den rasenden Bacchantinnen zerrissen. Der greise Kadmos faßt am Schluß zusammen: So geht es, wenn man sich gegen die Gottheit auflehnt. Daß nunmehr der neue Kult des Dionysos in Theben eingeführt wird, ist zwar im Drama nicht mehr ausgesprochen, versteht sich aber von selbst.

Wenn man aus dieser Inhaltsangabe die mythischen Namen streicht und dafür christliche einsetzt, so könnte man sie täuschend für eine Apostelapokryphe halten. Die Ähnlichkeit ist so frappant, daß sie uns eher ein neues Rätsel aufgibt anstatt unsere alte Frage nach der Herkunft des Schemas zu lösen. Denn man wird doch nicht im Ernst an eine direkte literarische Abhängigkeit der Apostelakten des 2.—6. nachchristlichen Jahrh.s von den euripideischen Bacchen denken wollen.

Daß die Bacchen des Euripides unter den uns erhaltenen Dramen so völlig isoliert stehen, ist nur Zufall. Denn auch *Aischylos* hatte Bacchen geschrieben, ebenso *Iophon*, *Kleophon*, *Xenokles*, ferner *Chairemon* einen Dio-

[1]) Auf eine analoge Frage des Prokonsuls antwortet der Bischof Pothinus von Lyon: ἐαν ἧς ἄξιος, γνώσῃ *Eus.* hist. eccles. V 2.31. Dieses Wort ist ohne Zweifel historisch. Man sieht, wie ähnliche Situationen von selbst ähnliche Gedanken hervorbringen.

nysos, der denselben Stoff behandelte, *Sophokles* einen Triptolemus, wo dieser Heros wie es scheint bei dem König Karnabon in ähnliche Gefahr geriet wie Dionysos bei Pentheus[1]). Wir müssen uns eben den Rahmen weiter stecken. Wir haben in der Geschichte von dem großen, göttlichen Unbekannten, der sich durch Wundertaten zu erkennen gibt und über seine Gegner triumphiert, einen Stoff vor uns, der zum gemeinsamen Erzählungsgut der Menschheit gehört und auch in der Antike in immer neuen Variationen auftritt. Die Könige, die Großen dieser Welt, sind besonders vertraute Lieblingsfiguren der Volksdichtung. Und gerade bei diesen wird die Volksphantasie nicht müde, sich immer wieder auszumalen, wie sie, seien es nun Könige oder Weise oder was immer für Große, entrechtet und verfolgt und unerkannt sich dennoch durchsetzen und ihre Feinde zuschanden machen. Der heimkehrende Odysseus ist eine solche Gestalt. Auf ihn und die Verbreitung dieser Figur in der Weltliteratur einzugehen ist nicht nötig[2]). Mehr ins Anekdotenhafte gewendet ist die Geschichte bei Diogenes in der Sklaverei, Cäsar unter den Seeräubern. In der historia Lausiaca des Palladius[3]) wird folgendes erzählt: Der ägyptische Mönch Sarapion und seine Mitasketin verkaufen sich an ein heidnisches Mimenpaar als Sklaven. Durch seine Enthaltsamkeit und seine beständigen Lehren bekehrt Sarapion zuerst den Mann, hierauf dessen Weib und das ganze Gesinde. Sie wollen ihn aus Dank freilassen, da offenbart er ihnen, er sei freigeboren, Asket und von ägyptischem Geschlecht. Sie bitten ihn bei ihnen zu bleiben, aber er zieht weiter. Dasselbe Motiv kehrt dann noch einmal in Sparta wieder. *Reitzenstein*[4]) urteilt richtig, daß diese Sarapiongeschichten nicht christlich-mönchisch sind, sondern aus der kynischen Schule stammen.

---

[1]) Vgl. *Nauck* a. a. O. S. 261.

[2]) Vgl. darüber *L. Radermacher*, Die Erzählungen der Odyssee, Wiener Sitzungsber. 1919.

[3]) c. 37 p. 109 *Butler*.

[4]) Hellenistische Wundererzählungen 66.

Sie sind aber auch nicht ausschließlich kynisch, sondern allgemein menschlich-volkstümliches Erzählungsgut. Aus der modernen Literatur möge man sich, um sich die Verbreitung dieser Motivfamilie klar zu machen, an ‚Zar und Zimmermann', an Goethes Ballade vom vertriebenen und heimkehrenden Grafen erinnern, an die unzähligen Anekdoten vom Fürsten incognito, die sich früher in jedem Schullesebuch fanden.

Wenn wir also unsere Frage stellen: Woher stammt das Schema der Apostelakten? so müssen wir antworten: Es stammt aus der antiken Volkserzählung, speziell aus den antiken Heilbringersagen. Und wenn wir nun die weitere Frage aufwerfen: Was folgt aus dieser Tatsache für unsere Kenntnis des christlichen Volkstums im Altertum? so möchte ich diese Frage erst einmal umkehren. Gewöhnlich stellen wir sie uns so: Wie ist es doch möglich gewesen, daß trotz der unablässigen Bemühungen der kirchlichen Behörden und der kirchlichen Schriftsteller immer wieder so vielerlei aus dem alten Heidentum in die Köpfe der Leute eindringen oder sich halten konnte. Ich möchte umgekehrt fragen: Wie ist es doch möglich gewesen, daß diese kleinen Leute, diese Massen, trotzdem sie in ihrem Denken und Fühlen so ganz und gar unverfälschte Orientalen, Griechen, Römer geblieben sind, doch so ganz und gar einen neuen Menschen angezogen haben, Christen geworden sind? Denn daß sie es geworden sind, zeigt gerade das Beispiel aus der altchristlichen Volkskunde, das wir untersucht haben, die Apostelakten und ihre Entstehung, mit größter Deutlichkeit. Diese Leute waren echte Griechen geblieben mit ihrer Lust am Fabulieren, mit ihrem Humor, mit ihrer Freude am Außerordentlichen. Sie hatten in ihren Köpfen all das aufgespeichert, was ihre Vorfahren durch Jahrhunderte erzählt, gedacht und gedichtet hatten. Und doch, wenn sie die Feder zur Hand nahmen und selbst zu fabulieren begannen, dann flossen ihnen nicht wie ihren Vorfahren die Worte Homers und der Tragiker in die Feder, sondern die Worte der hl. Schrift, dann gerannen ihnen die alten Stoffe nicht mehr wie ihren Vorfahren zu Heldenepen, zu Schauer-

romanen und Reisenovellen, sondern es wurden Apostelgeschichten und Martyrerlegenden daraus, und gewiß glaubten die meisten von ihnen in ihrer naiven Art durch ihre Fabeleien Gott zu verherrlichen und dem heiligen Glauben einen Dienst zu erweisen. Im Sinne dieser Frage: Wie war es möglich, daß das Christentum die Massen einer glänzenden, reichen, wenn auch sinkenden Kultur so völlig und vom innersten Grund aus umgestaltete? möchte ich die Apostelakten, die uns so einen einzigartigen Einblick in die tieferen Schichten des altchristlichen Volkes gewähren, als kostbare Quellen für die Kirchengeschichte des Altertums betrachtet wissen.

Pseudo-Makarius und die Aftermystik der Messalianer

Von **Josef Stiglmayr** S. J.—Dillingen

Das Homilienwerk, das unter dem Namen des „*Makarius* des Ägypters" überliefert ist, hat in jüngster Zeit jäh wechselnde Beurteilungen erfahren[1]). Diese Vorträge galten erst „als das Spiegelbild einer hochgesinnten, Achtung gebietenden Persönlichkeit, eines mannhaften religiös-sittlichen Lebens und Strebens" *(Bardenhewer)*. „Der Verfasser ist ein lebendiger, origineller Geist von hohem asketischen Ernst und mystischem Schwung" *(Stoffels)*. Der Schreiber dieser Zeilen bestritt die Echtheit der Homilien, nannte sie ein Konglomerat aus älteren und jüngeren Schriften und glaubte ihr Entstehen jedenfalls über das 5. Jahrh. herabsetzen zu müssen. Zu diesem Resultate gelangte er durch eingehende Vergleichung sachlicher und sprachlicher Eigentümlichkeiten des Werkes (1912). Bald nachher trat das Problem in eine neue Phase. *Villecourt* entdeckte einige auffällige Parallelen des Homilienwerkes mit Lehrsätzen der Messalianer und zog daraus den Schluß, daß die Homilien aus den Kreisen der Messalianer stammen. Auf den ersten Blick wirkt die Gegenüberstellung, die

[1]) Ausführliche Literaturangaben in *Bardenhewers* großem Werke III 88 ff, dazu Ergänzungen u. Berichtigungen 668 f; IV 188 f. In Betracht kommt vor allem *L. Villecourt*, La date et l'origine des „Homélies spirituelles" attribuées à Macaire (1920).

Villecourt bietet, wirklich verblüffend. Er hat auch sofort Zustimmung gefunden. *Bardenhewer* übernahm die neue Auffassung und hat sie unumwunden ausgesprochen.

Nun muß es doch von vornherein einiges Bedenken erregen, daß ein Buch, das viele Jahrhunderte lang als eine Zierde der christlichen Frühmystik galt, wirklich ein Produkt jener abscheulichen Sekte sein sollte, die auf dem Konzil von Ephesus (431) verurteilt, von hervorragenden Bischöfen und Kirchenschriftstellern bekämpft und mit Abscheu charakterisiert wurde.

Die erste Nachricht über die Messalianer (Massilianer) bringt um 377 *Epiphanius*[1]). Er brandmarkt ihr zügelloses Leben, ihre Arbeitsscheu, ihren Hochmut, ihre unsinnigen Lehren aufs schärfste. Ihr erstes Auftreten verlegt er in die Regierungszeit des Kaisers Konstantins (337—361) und ihren Heimatsort nach Mesopotamien. Kombinieren wir die Angaben bei *Theodoret*[2]) mit *Photius*[3]), so gelangen wir zu dem Ergebnis, daß *Amphilochius* von Ikonium auf der Synode von Side 390 die Ketzerei der Messalianer verurteilte und ihre häretischen Sätze nach dem Wortlaut in die Akten aufnehmen ließ, wodurch sie am besten widerlegt wurden. Auf dem Konzil von Ephesus 431 erfolgte eine feierliche Bestätigung jenes Anathems von Side unter Bezugnahme auf einen „liber pollutus (pollutae?) illius haereseos qui dicitur Asceticon"[4]), ein Buch, welches der Sekte als kanonische Schrift gedient zu haben scheint[5]). Eingehender werden wir über den Inhalt derselben unterrichtet durch *Theodoret*, einen Priester *Timotheus* von Konstantinopel und *Johannes Damascenus*. Die Akten von Side sind leider verloren gegangen.

Theodoret schildert[6]) Lehre und Treiben der Massilianer so ziemlich in all den Einzelheiten, die bei *Joh. Dam.*[7]) wiederkehren, allerdings nicht in derselben Ordnung, sondern in 18 capita und angefügten Zusätzen. Der nächste Berichterstatter nach *Theodoret* ist *Timotheus* von Konstantinopel aus dem 7. Jahrh.[8]). In 19 Nummern kennzeichnet er die Lehrsätze und das Leben der Messalianer, ohne

[1]) Haeres. 68 M. 42,756 ff.
[2]) Haeret. fab. IV, 11 M. 83,432.
[3]) Bibl. cod. 52 M. 103,88.
[4]) *Mansi* 4,1477.
[5]) Vgl. *Bardenhewer* IV 188.
[6]) A. a. O. und Hist. eccl. IV 10 M. 82,1144.
[7]) De haeres. M. 94,729—737.
[8]) M 86,45 ff.

eine Quelle anzugeben. Weil seine Angaben größtenteils mit denen des *Damaszeners* sich decken, so hat man auf das „Aszetikon" als gemeinsame Quelle geschlossen oder die Akten von Side als Vorlage vermutet. Endlich ist aus dem 8. Jahrh. *Johannes* von Dam. noch als Hauptzeuge zu erwähnen, der an der genannten Stelle des Werkes de haeresibus in der erwähnten Ordnung gleich *Timotheus* und *Theodoret* die übelberüchtigten Dinge über die Messalianer erzählt. Sie werden im folgenden ausführlich zur Sprache kommen.

Der Name der Sekte hat mancherlei Umänderungen erfahren; diese und jene Schattierungen ihres Wesens mag die spätere Zeit herbeigeführt haben, aber der Grundton und Grundcharakter ist doch immer derselbe von der frühesten Zeit an, der *Epiphanius* nahestand, bis zur spätern Entwicklung, die *Johannes Dam.* beschreibt. An eine Unterscheidung von esoterischen und exoterischen Lehren und Gepflogenheiten zu denken, liegt nicht der geringste Anlaß vor. Wir sind somit berechtigt, das vorhandene Material zu einer Gegenüberstellung gegen die Homilien des *„Makarius"* zu benützen. Die grellen Widersprüche, die allenthalben in die Augen springen, dürften wohl jeden Zweifel darüber ausschließen, daß die Homilien nicht aus Massilianischen Kreisen stammen und eine „Ehrenrettung" wenigstens nach dieser Seite verdienen.

Gegen alle Handarbeit, die bei den Mönchen in hoher Achtung stand[1]), hegten die Messalianer eine hochmütige Geringschätzung, weil sie sich für ihre Pneumatiker-Höhe nicht gezieme (*Joh. Dam.* M. 94,732 C; *Timotheus* M. 86,49 D)[2]). Bei *Makarius* 34,468[2] stoßen wir auf die überaus ansprechende dritte Homilie 34,468 ff, wo schnurstracks das Gegenteil den Brüdern in herzlichem Tone empfohlen wird. Sie sollen in Liebe und Eintracht zusammenleben, indem die einen beten, die andern lesen, wieder andere Handarbeiten verrichten. In dem einen

[1]) *Epiphanius* hebt an dem S. 245 angeführten Orte das geflissentlich hervor, um die Trägheit der Messalianer zu geißeln.

[2]) Weil diese drei Namen nunmehr so oft zu erwähnen sind, bezeichnen wir kurz den betreffenden Migne-Band: 34 = *Makarius;* 86 = *Timotheus;* 94 = *Joh. Damasc.* Der Kürze halber soll auch der angebliche Name des Verfassers *Makarius* beibehalten werden. Ein Mönchsvater muß er immerhin gewesen sein. Um in das Halbdunkel, in welchem sich das asketische Leben seiner Gemeinde bewegt, Licht zu bringen, haben wir seinerzeit in der Passauer Monatsschrift **22** (1912), das Mönchtum der Homilien geschildert.

wie in dem andern Stück können sie das Wohlgefallen Gottes auf sich herabrufen und gegenseitig einander von Nutzen sein. Sie sollen hiebei das Beispiel der Engel vor Augen haben. Der Betende genießt von der Frucht der Arbeit des Mitbruders und der Arbeitende von der Frucht des Gebetes.

Der Messalianer verschließt erbarmungslos sein Herz gegen fremde Not. Man dürfe den Bettlern nichts geben, ebenso nichts armen Witwen, Unglücklichen, Verstümmelten, Kranken, Verschuldeten, Beraubten u. s. w. Dagegen müsse den Messalianern alles geschenkt werden, denn sie seien die wahren Armen im Geiste 94,732. — Was predigt *Makarius* über diesen Punkt? Mehr als einmal kommt er auf die Barmherzigkeit zu sprechen und das in einer Weise, die zu der rohen Selbstsucht der Messalianer den schroffsten Gegensatz bildet. Barmherzigkeit gehört zu den unerläßlichen Tugenden der Brüder. In der Kette von fünf Tugenden, in welchen alle übrigen notwendigen Tugenden enthalten sind, bildet Barmherzigkeit das dritte Glied 34,756 B. Man muß sich selbst kräftig zum Mitleid stimmen (wie zu andern Übungen der Askese) und dann wird Gott, wenn er den guten Willen sieht, wahrhaft geistliches Gebet, aufrichtige Liebe, echte Sanftmut, ein „Herz voll Barmherzigkeit" und die rechte Milde verleihen 34,644 D—645 A. „Du sollst niemand verurteilen, sondern mit reinem Auge auf alle, auch die Sünder schauen. Darin offenbart sich die Herzensreinheit, daß man beim Anblick von Sündern oder von Kranken (Lahmen, Gichtbrüchigen, Einäugigen, Einhändigen) Mitleid fühlt und barmherzig gegen sie ist" 34,581 A. Diejenigen, welche von Vermöglichen Geschenke annehmen, um davon den Armen zu geben, handeln tugendhafter als andere, die nur für sich arm sein wollen 34,629 A. Man kann nicht einmal die Tugend der freiwilligen Armut besitzen, wenn man nicht die der Barmherzigkeit hat 34,756 C (vgl. 765 C).

Einen ausschließlichen Nachdruck legen die Messalianer auf das Beten. Haben sie ja deshalb auch den Namen Euchiten, die Betenden, erlangt. Wie beten sie?

Welche Früchte schreiben sie ihrem Gebete zu? Sie verschmähen den Besuch der Kirchen und heiligen Altarstätten. Es gezieme sich nicht für Mönche, den kirchlichen Feiern beizuwohnen; genug, wenn sie in ihren eigenen Oratorien beten. Ihre Gebete hätten eine solche Kraft, daß sich der Heilige Geist ihnen und ihren Schülern sinnlich wahrnehmbar zeige. Um das Heil zu erlangen, bedürfe es einzig und allein eines beharrlichen Gebetes, bis die Sünde nach Art eines Rauches oder einer Flamme oder einer Schlange oder eines ähnlichen Tieres sinnlich wahrnehmbar ausgetrieben werde. Dann erfolge ebenfalls sinnlich wahrnehmbar der Eintritt des Hl. Geistes in die Seele. Taufe und Handauflegung der Kleriker sei da überflüssig. In diesem Stadium des Geistbesitzes ist man auf der Höhe der Vollkommenheit und Seligkeit, frei von aller Schuld, über die Sünde erhaben. Jetzt dürfe man alle Ehrenbezeigungen genießen, aller Zügellosigkeit und Schlemmerei die Zügel schießen lassen und begehe doch keine Sünde. Wirklich sind, wie *Joh. Dam.* versichert, viele unter ihnen, durch solche Zusicherung betrogen, im Verkehr mit Weltleuten in allerlei schmutzige Laster, Diebstähle und Hurerei gestürzt 94,732—734, vgl. 86,49 B—C.

Himmelweit verschieden von solchen gottlosen und frechen Anmaßungen, mit denen diese Aftermystiker verächtlich auf die wahren Christen herabblicken, lautet die Sprache der Homilien. *Makarius* spricht mit Ehrfurcht vom Altare. Er fordert die Seinen auf, das eigene Herz zum Altar zu machen, auf dem man die ungeordneten Begierden mit der Bitte niederlegen muß, daß Gott Feuer vom Himmel werfe, um sie zu verbrennen 34,732 B. Er erzählt von einem Bruder, der vor dem Altare betend entrückt wurde 34,529 B. Die Gewohnheit lauten Schreiens beim Beten findet er unverträglich mit gemeinsamen Andachten in den Kirchen 34,520 C[1]). Immerhin werde Gott in seiner Menschenfreundlichkeit auch da den guten Willen anerkennen und belohnen 34,520 A. Die gleiche

[1]) Vgl. *Chrysostomus* in Matth. hom. 19 M. 57,276.

Homilie gibt treffliche Winke für die rechte Art des Betens. In Ruhe und friedlicher Stille bete man, das Herz und die Gedanken besonnen zu Gott erhoben. Solches Beten kann überall stattfinden und erbaut allenthalben 34,517 C —518 C.

Der Behauptung der Messalianer, daß man nach Empfang der Gnade keine Befürchtung für das Seelenheil mehr zu haben brauche, tritt *Makarius* direkt entgegen. „Weil einige das behaupten", deshalb belehrt er seine Gemeinde immer wieder, daß Gott auch in den Vollkommenen die treue Mitwirkung mit der Gnade verlange 34,629 A. Mit aller Energie muß sich der Mensch beständig zur Übung aller Tugenden anhalten 34,646 C. Ein eifriger Christ verläßt sich aber nicht auf das eigene Bemühen, sondern schwebt immer in Besorgnis für das Ende, gleichwie ein Kaufmann für seine Waren, ein Schiffer für sein Leben fürchtet, solange nicht der sichere Hafen erreicht ist 34,569 A. Denn der Mensch hat die verhängnisvolle Gabe, sich freien Willens für das Gute oder Böse zu entscheiden. Er ist nicht an starre Naturgesetze gebunden wie die Sterne 34,592 D. Auch die Apostel und die in der Gnade vollendeten Heiligen besaßen noch die Möglichkeit, wider die Gnade zu handeln 34,699 C. Wenn einer selbst die Stigmata des Herrn an seinem Leibe trüge, so darf er doch nicht glauben, er sei etwas, mag er noch so Großes getan haben 34,756 D. *Makarius* kennt Mönche, die Verfolgungen bestanden und Charismen empfangen hatten und später dennoch gefallen sind 34,633 A. Als erfahrner Mönchsvater bekennt er vor seinen geistlichen Söhnen, daß er noch keinen vollkommenen und freien Christen getroffen habe 34,532 A. Er bleibt sich nur konsequent, wenn er sogleich wieder auffordert, um die Gnade der Erkenntnis und Stärkung zu beten, damit man imstande sei, die Gebote Gottes zu halten 34,757 D u.s.w. Diese praktische Wendung ist bald mitten in den Vortrag eingeflochten, bald an den Anfang, meistens an den Schluß gestellt. Der Kampf zwischen den beiden Mächten Licht und Finsternis ist eben ein langwieriger und mühsamer. — Wie wenig stimmt das alles mit der selbstsichern, dem

Glauben widersprechenden Haltung der Messalianer überein!

Über das Sakrament der Taufe reden die Messalianer mit wegwerfender Geringschätzung. Sie vervollkommne den Menschen nicht. Auch nach ihrem Empfang bleibt er im Schmutz der Sünde stecken und empfängt nicht das unvergängliche Kleid der Gnade 94,729 B, 733 A, 737 A. Ganz entgegen diesen häretischen Lästerungen erklärt *Makarius* die Taufe als das Sakrament der Wiedergeburt zum wahren Leben nach Joh 3,3.' Die Engel im Himmel freuen sich über den Spender der Taufe, der das neue Leben gibt, und die Täuflinge, die aus dem Hl. Geiste wiedergeboren werden 34,721 D f. Die Beschneidung im Alten Bunde ist ein Schattenbild der Taufe des Neuen Bundes. Jene war eine Abwaschung des Leibes, diese, eine Taufe in Feuer und Geist, reinigt die von der Sünde beschmutzte Seele 34,736 D. Diejenigen, welche gewürdigt werden, Kinder Gottes und aus dem Hl. Geiste von oben her wieder geboren zu werden, tragen Christus in ihrem Herzen, der sie erleuchtet und tröstet, und werden vom Hl. Geiste auf den verschiedenen Wegen der Gnade friedlich und vielfach mit besonderen Gunsterweisen geleitet 34,640 A.

Ebenso kennt und preist *Makarius* die Bedeutung der hl. Eucharistie für das geistliche Leben, während die Messalianer nichts darauf geben 94,736 B. 86,49 C. Der Herr wandelt sich körperhaft in Speise und Trank, wie im Evangelium geschrieben steht. „Wer dieses Brot ißt, wird leben in Ewigkeit", damit er die Seele in unaussprechlicher Weise erquicke und mit geistlicher Freude erfülle 34,481 B. Hat Christus in den Seelen Gestalt gewonnen, dann ernährt er sie mit einer Speise und einem Trank, die andern nicht gewährt sind, er bietet sich selbst ihnen dar gemäß seinen Worten: „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm, und er wird den Tod nicht schauen" 34,572 D. Die großen Männer des Alten Bundes, Gerechte, Könige und Propheten, wußten wohl von der Ankunft des Messiaskönigs, aber davon ist ihnen keine Kunde geworden (1 Kor 2,9),

daß es eine Taufe im Feuer und im Hl. Geiste geben werde, noch auch davon, daß in der Kirche Brot und Wein, als Antitypos seines Fleisches und Blutes, geopfert werde, und daß die Teilnehmer an diesem Mahle geistlicher Weise (nicht sarkophagisch) das Fleisch des Herrn essen 34,705 B.

Von Christus hatten die Messalianer ganz vage und dürftige, selbst unwürdige Vorstellungen, das Geheimnis der Menschwerdung besudelten sie mit blasphemischen Vorstellungen. Der Leib, den der Logos aus Maria angenommen, sei voll Dämonen gewesen. Erst als er sie ausgetrieben, habe er sich mit dem Leibe bekleidet. Und der Herr habe diesen bald in einen Geist, bald wieder in einen Körper verwandelt, da derselbe gleich der göttlichen Natur nicht räumlich umschrieben gewesen sei 86,49 A. — Eine reiche und würdige Christologie ist dagegen in den Homilien niedergelegt. Ohne Christus gibt es keine Rettung. Wie man ohne Augen nicht sehen, ohne Zunge nicht reden kann . . ., so kann man ohne Christus nicht in den Himmel kommen und selig werden 34,470 C. Christus, der himmlische König, ordnet das Kriegsheer seiner Engel, um die Rechte seines Reiches gegen den bösen Feind zu wahren 34,621 D. Aus Liebe ist der unermeßlich hohe Gottessohn in unsere Menschheit herabgestiegen und hat sich mit den Gliedern unseres Leibes angetan, klein und unscheinbar geworden, um ein Geist (1 Kor 6,17) mit der christlichen Seele zu werden 34,480 B. „Laßt uns zu Gott beten", mahnt *Makarius*, „daß er den alten Menschen in uns ausziehe und fortan den himmlischen Christus uns anziehe, damit wir voll des Jubels in allem Frieden leben mögen" 34,372 B. Durch seinen Kreuzestod (1 Kor 1,23. 24) hat Christus den Tod besiegt und ist uns Leben, Licht und Erlösung geworden 34,552 A, 664 C. Keine Macht der Welt war imstande, die Menschen dem Elend der Sünde zu entreißen, Christus allein konnte durch seine Ankunft im Fleische uns von ihr reinigen 34,788 C. So ist er uns der wahre Arzt geworden 34,728 D, der wahre gute Hirte 34,780 C, der wahre Hohepriester 34,781 A, der

himmlische Steuermann, der durch die wilden Stürme der Bosheit glücklich hindurch geleitet 34,784 B. Wie er in die Kammern des Todes hinabgestiegen ist, um die durch sein unschuldiges Erlösungsleiden befreiten Seelen herauszuführen, so sprengt er auch die Grabespforten in der Seele des Sünders und führt sie aus der Finsternis ans Licht 34,552 D f.

Schon das bisher Gesagte dürfte hinreichend zeigen, daß die eingangs angeführten günstigen Urteile über den hohen sittlichen Ernst des Verfassers zu Recht bestehen. *Villecourt* selbst erkennt in den Homilien „un mysticisme élevé uni à une morale très pure". Wir können hinzufügen, daß aus all diesen Ansprachen an die Mitbrüder bei allem Ernste eine gewinnende väterliche Milde, Maßhaltung und Wärme herauswirkt. Wir sehen ihn im Kreise der Seinigen und hören ihn unter anderm sagen: „Sehet! Nach dem äußeren Anblick tragen wir Brüder alle, die wir da sitzen, das eine Bild und das eine Antlitz Adams. Haben wir nun auch im Verborgenen und in der Welt unseres Innern alle nur einen Willen und ein Herz? Eins sind wir alle nur dann, wenn wir gut und gottesfürchtig sind" u. s. w. 34,597 A—B. Gewiß stellt dieser hochbegabte „geistliche Vater" das Gebet an die Spitze der Askese. „Das Wichtigste bei allem löblichen Eifer und die Krone aller guten Werke ist beharrliches Gebet, durch das wir auch die übrigen Tugenden von Gott erflehen und Tag für Tag erlangen können" 34,764 B. Das ist ganz korrekt gesprochen. Auch wir halten das Gebet für den Schlüssel zur Schatzkammer der göttlichen Gnaden. Ein heiliger *Alfons von Liguori* hat über das Gebet nichts anderes geschrieben, als was *Makarius* seine Gemeinde lehrte.

Ist es denkbar, daß in einer so reinen und religiösen Atmosphäre, wie sie uns aus den Homilien an zahllosen Stellen entgegenweht, Grundsätze so verworfener Art gedeihen konnten, wie sie von den Messalianern berichtet werden? Hören wir weitere derselben! „Animam sic affici oportere sensu participationis caelestis sponsi, ut afficitur mulier ex congressu viri" 94,732 A. Vgl. 86,48 C.

„In Mariam semen et Verbum cecidisse“ 94,732 B. 86,49 A. „Nonnulli etiam abscindi naturalia membra permittunt iis, qui voluerint“ 94,735 A. Andere gegen Glauben und Sittengesetz verstoßende Sätze lauten: „Das Feuer ist der Schöpfer der Welt“ 94,732 A. „Die drei göttlichen Hypostasen lösen sich auf und verwandeln sich in eine Hypostase“ 86,49 A. „Die Seele kann die Hypostase des Hl. Geistes sinnlich warnehmbar in aller Fülle der Gewißheit und in jeglicher Wirksamkeit empfinden“ 94,732 B. — Die Messalianer trennen rechtmäßige Ehen und nehmen Ehemänner ohne jede Rücksicht auf das Sakrament in ihre Sekte auf und preisen sie glücklich. Den Eltern raten sie, um die Ernährung ihrer Kinder sich nicht zu kümmern und betören sie, alle ihre Habe den Messalianern zu übergeben. Entlaufenen Sklaven, flüchtig gegangenen Verbrechern gewähren sie Aufnahme ohne irgend eine Frucht der Buße, ohne autoritatives Dazwischentreten der Priester, ohne Einhalten der kirchlichen Bußstationen, und versprechen schleunigste Reinigung von allen Sünden, wenn man nur die gerühmte Gebetspraxis der Sekte mitmache 94,733 C. Noch weiter gehen sie in ihrem Wahnwitz. Selbst zum Klerikerstand präsentieren sie manche aus solchen sündigen Leuten, indem sie die Bischöfe betrügerisch zu bereden wissen. Dabei ist es ihnen aber nicht um die Achtung der klerikalen Weihen zu tun, verachten sie ja sogar die Bischöfe, sondern sie wollen nur Gewalt und Ansehen erhaschen 94,733 D. Sie machen Weiber zu Lehrern und ordnen selbst die Priester ihnen unter 86,52 B. Einige wollen nicht an der Feier der heiligen Geheimnisse teilnehmen, bis ihnen nicht zur Zeit derselben der Hl. Geist sinnlich erscheint. Exkommunikationen verachten sie skrupellos. Eide und selbst falsche Eide schwören sie ohne jedes Bedenken und stehen nicht an, ihre eigenen Lehren auf solche Weise zu verleugnen 94,736 A; 86,52 C. Sie überlassen sich dem Schlafe und geben ihre Träumereien für göttliche Eingebungen aus 94,736 B; 86,49 D. Sie wollen klar die Zukunft voraussehen und schauen die heiligste Dreifaltigkeit mit leiblichen Augen 94,737 B; 86,48 B; 49 C. Vom Aus-

treiben des Teufels durch Räuspern und Spucken ist gleichfalls die Rede .... Dazu behaupten sie, daß man die unsichtbaren Mächte leibhaftig vor Augen haben könne. Und sie bilden sich ein, durch plötzliches Aufspringen über die Dämonen hinwegzusetzen und machen Fingergebärden des Schießens nach ihnen 86,49 C. Sie rühmen sich, den Zustand der Verstorbenen zu kennen und Herzenskunde zu besitzen 86,52 B. Der Mensch werde durch die Apotheose in eine göttliche und unsterbliche Natur verwandelt 86,49 C. — Sapienti sat!

Es erübrigt immerhin noch, auf die von *Villecourt* bezeichneten parallelen Stellen der Homilien einzugehen und auf ihren Beweisgehalt zu prüfen. Wir können uns kurz fassen, weil durch die vorangehende Darstellung das Fundament der für *Makarius* ungünstigen These genugsam erschüttert ist. Aus den 18 Sätzen, die bei *Joh. Dam.* mit Nummern aufgeführt sind, glaubt *Villecourt* zwei als besonders gewichtvoll an die Spitze stellen zu sollen.

1. „Den Betenden (Messalianern) kann das Kreuz im Lichtglanz erscheinen und es sei einmal einer betroffen worden, dem, wie er vor dem Altare stand, drei in Öl gesäuerte Brote dargeboten wurden" 94,732 B. Die gleiche Vision wird allerdings auch von *Makarius* berichtet, indes mit erweiterten Zusätzen.

Bemerkenswert ist die Abschwächung: gleichwie in Öl gesäuert 34,529 B. Noch bedeutsamer ist, daß *Makarius* diesen beiden Fällen gleich zwei ähnliche anreiht, die bei *Dam.* nicht vermerkt sind. Er will eindringlich zeigen, daß Gott beim inbrünstigen Gebete außerordentliche Tröstungen zu verleihen pflegt.

Was er alles hierüber erzählt, trägt ganz und gar den Charakter erbaulicher Mönchsgeschichten, die in den Klöstern weiter erzählt wurden, ohne daß man eine bestimmte Quelle kannte. Es scheint uns wahrscheinlich, daß *Makarius* hier gar nicht aus der trüben Quelle der Messalianer zu schöpfen brauchte. Und das umsomehr, weil er sofort daran erinnert, daß dergleichen innere Gesichte sich wieder verdunkeln können, wogegen die Messalianer einen bleibenden Zustand der einmal Begnadeten vorgeben.

2. Eine weitere Behauptung der Messalianer lautet: „Der Satan und die Dämonen halten den Sinn des Menschen in ihrer Gewalt und die Natur der Menschen kann mit den Geistern der Bosheit in Gemeinschaft treten 94,729 A. Bei *Makarius* finden sich die beiden Glieder dieses Satzes, durch ein Zwischenstück von vier Zeilen getrennt, fast ganz wörtlich. Ist nun sicher eine Übernahme aus dem Aszetikon der Messalianer anzunehmen? Jedenfalls hat *Makarius* die Sache im weitern Gedankengang durchaus nicht aftermystisch, sondern ganz korrekt erläutert. Er fordert die Brüder auf, sich zu prüfen, ob sie mit dem Teufel o d e r mit den Engeln Gemeinschaft halten, ob sie ein Tempel Gottes o d e r des Teufels seien 34,708 A. Paulinische Stellen wie Röm 7,23 (Video autem aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meae . . .) oder 1 Kor 6,16 (Qui adhaeret meretrici[1]) unum corpus efficitur) und ähnliche beherrschen die Gedankenwelt des ernsten Mystikers *Makarius*.

Von den andern 14 Propositionen bei *Damascenus* gesteht *Villecourt* selbst, daß sie „mehr oder weniger" in den Homilien sich finden. „Der Substanz nach" gehöre hieher der 1. Satz: „Der Satan wohnt dem Menschen persönlich (ἐνυποστάτως) inne und beherrscht ihn allenthalben" 94,729 A. Dazu vergl. *Tim.:* „Jedem Menschen wird gleich bei der Geburt ein Dämon wesenhaft zugesellt . . . und dieser Dämon treibt den mit ihm wesenhaft verkoppelten Menschen zu schlechten Werken an" 86,48 B. Hat *Makarius* eine so krasse Anschauung? Er sagt vorsichtiger: „Satan und die Herrscher der Finsternis haben sich im Herzen g l e i c h w i e auf ihrem eigenen Throne niedergelassen" 34,521 B. Der stärkste Ausdruck ἐνυποστάτως fehlt und ebenso der andere οὐσιωδῶς! An einer ähnlichen Stelle 34,464 A—B, wo man auch das ἐνυποστάτως erwarten müßte, wenn sie in Anlehnung an die erwähnte Propositio geschrieben wäre, erscheint es ebenfalls nicht. Die drastische Darstellung des ganz in die

[1]) Der Abt Isaias erklärt geradezu: Per meretricem intellegitur o m n e v i t i u m M. 40,1176 C.

Macht des Bösen verstrickten Menschen ist vielmehr auf Eph. 4,22 aufgebaut. „Den alten Menschen ausziehen" bedeutet den „ganzen Menschen", wie er an Leib und Seele verderbt ist, ausziehen. Und damit geht *Makarius* in eine detaillierte Schilderung all der Glieder und Kräfte des Menschen ein. Gegen den Ausdruck ἐνυπόστατον (κακόν) wendet sich *Makarius* ganz energisch 34,613 B (Οἱ λέγοντες ἐνυπόστατον τὸ κακὸν οὐδὲν ἴσασι). Aber das gibt er sofort zu, daß das Böse mit aller fühlbaren Stärke auf uns einwirkt und unreine Begierden erregt.

Die Hinweise *Villecourts* auf *Makarius* 34,464 D ἡ ἁμαρτία τῇ ψυχῇ μεμιγμένη ἐστὶν und 599 A ὁ ὄφις ὡς ψυχὴ ἑτέρα μετὰ τῆς ψυχῆς ἐστί verliert das Befremdliche, wenn man sich an *Gregor v. Nyssa* erinnert, der unbedenklich von einer solchen Vermischung redet[1]), und bei der zweiten Stelle das ὡς beachtet („gleichsam", nicht wie *Villecourt* sagt: „Le péché est alors réellement l'âme de l'âme).

3. Die dritte Propositio der Messalianer lautet: „Der Satan und der Hl. Geist wohnen im Menschen zusammen (συνοικοῦσι). Auch die Apostel waren nicht rein von der (innerlich) sich geltend machenden (bösen) Einwirkung" 94,729 A. Diesem Text gegenüber heißt es bei *Makarius* wesentlich anders, daß die Sünde und die Gnade Gottes in der Seele zusammen sind und daß diese durch jene nicht geschädigt werde, ähnlich wie der Satan in der Luft ist und ebenso auch Gott, dem jedoch der Satan nichts anhaben kann 34,617 B. Daß die Sünde und die Gnade zugleich auf den Menschen einwirken, wiederholt *Makarius* an zahlreichen Stellen. Er spricht von zwei Reichen (πολιτεύματα)[2]), zwei Personen oder

[1]) (Ὁ ἄνθρωπος) φῶς κατὰ ταὐτὸν καὶ σκότος ἐν τῷ συμμίκτῳ βίῳ γενόμενος M. 46,257 D f. An mehr als einer Stelle läßt sich eine Übereinstimmung des Homilientextes mit Werken *Gregors v. Nyssa* nachweisen. Eine beträchtliche Zahl von deutlichen Anklängen der Homilien an andere Kirchenväter siehe in „Sachliches und Sprachliches . . ."

[2]) Ähnliches schon bei *Origenes* M. 14,1034: A: „Siquidem duo quaedam regna ostendit Apostolus in homine, unum quo pecca-

Faktoren (πρόσωπα) im Innern des Menschen, von Licht und Finsternis, die sich gegenseitig bekriegen und um den Besitz der Seele streiten 34,625 D, 628 B, 684 D, 763 A u. s. Vgl. Röm. c. 7. Bei diesen Schilderungen bewegt er sich allerdings in Bildern und Wendungen, welche öfters die Präzision einer geläuterten Dämonologie vermissen lassen. Wir haben es nicht mit den großen Lehrern und Streitern der Kirche zu tun, sondern mit den zurückgezogenen Bewohnern eines Klosters. Übrigens spricht *Makarius* auch wieder ganz korrekt und schön erbaulich über den Läuterungsprozeß, wie z. B. 34,485 f, 708 C. — Der zweite Teil der propositio betreffs der Apostel begegnet uns fast in derselben Fassung auch bei *Makarius* 34,699 C.: „Obwohl sie in der Gnade befestigt waren, hinderte sie doch die Gnade nicht, zu tun, was sie wollten, auch wenn es der Gnade entgegen war". Denn unsere Natur ist frei, das Gute und das Böse zu wählen. Von der Gegenseite geht nur eine antreibende, nicht eine zwingende Macht aus (προτρεπτικὴ, οὐκ ἀναγκαστικὴ δύναμις").

Der Kampf zwischen dem Bösen und der Gnade im Menschen ist das beständige Thema der Homilien, aber wie sollte es bei einem asketischen Werke anders sein? Auch hier läßt sich beobachten, daß *Makarius* von der Sprache der Messalianer erheblich abweicht. Die Sünde ist ihm eine Art von geistiger Satansmacht (δύναμίς τις οὖσα λογική). Das hinzugefügte καὶ οὐσία scheint eine verdächtige Lesart, weil sie mit einer korrekteren in Widerspruch steht, da an einer Parallelstelle besser gesagt ist λογική τις οὖσα καὶ νοερὰ δύναμις 34,664 D. Wenn *Makarius* ferner das im Neuen Testamente häufig verwendete Bild vom Sauerteig weidlich ausnützt 34,664 D, so konnte er es, ohne an die Messalianer zu denken.

Die von *Joh. Dam.* mitgeteilte 16. Proposition besagt, der Mensch müsse zwei Seelen besitzen, eine gemeinmenschliche und eine himmlische 94,732 B[1]). Anklänge

tum in mortem regnavit, aliud quo gratia per iustitiam regnet in vitam". Das 7. Kapitel im Römerbrief ist ja auf die mannigfachste Weise von den Vätern illustriert werden.

[1]) Vgl. *Gregor. v. Nyssa* M. 44,181 B: Διπλή τίς ἐστιν ἡ τῆς φύσεως ἡμῶν κατασκευὴ, ἥ τε πρὸς τὸ θεῖον ὡμοιωμένη, ἥ τε πρὸς

an diesen Gedanken haben zwar auch die Homilien, aber sie lassen sich ganz richtig in dem Sinne verstehen, daß der Hl. Geist in der Seele seine besondere Wirksamkeit entfaltet.

Wir meinen mit dem status gratiae und den Wirkungen der heiligmachenden Gnade dasselbe. Das ἀποθεοῦται ὁ ἄνθρωπος 34,676 B deckt sich mit ἀποθεοῦνται bei *Athanasius*[1]) und ähnlichen sublimen Ausdrücken bei andern griechischen Vätern. Auch *Makarius* gerät bei Besprechung dieses Mysteriums in hohen freudigen Schwung. Er kennt ein Wirken des Hl. Geistes ἐν αἰσθήσει πάσῃ καὶ πληροφορίᾳ und fordert seine Brüder auf, darum zu bitten 34,753 D. Aber nicht die Messalianer (94,729) regen ihn dazu an, sondern die aus dem Kreise der Hörer gestellte Frage über 1 Kor 2,9. Seine Gedanken sind da orientiert an fünf weiteren Paulinischen Stellen 34,753 C—D. Was insbesondere die von den Messalianern in Anspruch genommene πληροφορία 94,753 B betrifft, so bedarf es keines eigenen Nachweises, daß dieser Begriff eine bedeutsame Rolle in der ganzen asketischen Literatur jener Jahrhunderte spielt. Näheres hierüber u. a. in den „Untersuchungen zur griechischen Laienbeicht" von Dr. *Jos. Hörmann*. — Schon *Clemens v. Alexandrien* M. 9,509 schildert den echten Gnostiker als einen Menschen, dessen Seele ganz Pneuma, ganz Licht geworden ist. *Gregor v. Nyssa* M. 46,365 tritt in seine Spuren. Kein Wunder, daß sich auch in den Homilien diese Entmaterialisierung und Lichtwerdung findet 34,452 A; 641 A. So fällt auch dieser Hinweis *Villecourts* dahin.

Eine besondere Beachtung verdient eine letzte Parallele 86,49 A zu 34,480 A—481 C. Der Satz der Messalianer lautet: „Die göttliche Natur ändert und verwandelt sich (τρέπεται κ. μεταβάλλεται) in alles jegliche, wie es ihr beliebt, um sich mit den ihrer würdigen Seelen zu vermischen. Die merkwürdige Übereinstimmung des Gedankens und der Ausdrücke bei *Makarius*, der sich weitläufig über die Sache verbreitet, verdient ein eigenes Studium.

Deutlich lehrt er 34,480 A, daß Engel, Seelen und Dämonen einen subtilen Körper haben (λεπτὸν σῶμα) und daß Gott aus Güte sich ihnen nach Belieben ähnlich mache, sich verkörpere und klein werde, um den gerechten Seelen sichtbar zu werden und sich mit

τὴν διαφορὰν ταύτην διηρημένη κτλ. *Makarius*, der hier einen achtungswerten Gewährsmann hat, ist nachzusehen 34,589 C (γίγνεται διπλοῦς ὁ ἄνθρωπος) 460 A u. s.

[1]) Ep. 1 ad Serap. n. 24.

ihnen zu vereinigen. Er entwickelt die auffällige Idee in vierfacher Beweisstufe mit den Hinweisen auf die Hl. Schrift (Hebr 12,29), die innern Seelenerfahrungen, die Eucharistie und die biblischen Theophanien. „Eine subtilere und tiefere Erörterung" will er geben und verlangt eine besondere Aufmerksamkeit seiner Hörer. Man wird hier berücksichtigen müssen, daß die Vorstellungen, welche kirchliche Schriftsteller jener Zeiten von der Immaterialität der Geister hatten, vielfach getrübt waren[1]) und daß verfeinerte Nachwirkungen des Audianismus sich auch bei *Makarius* geltend machen konnten, wie es bei den Messalianern in krasserer Form geschah.

Fassen wir das Resultat dieser Untersuchung kurz zusammen. 1. Der sachliche Gehalt der Homilien als eines liturgischen Ganzen ist unvereinbar mit der Lehre und Handlungsweise der Messalianer. 2. Die angeführten Parallelstellen sind trotz mancher Ähnlichkeit mit Texten bei *Makarius* nicht ausreichend, um eine eigentliche Abhängigkeit des Verfassers der Homilien von jener Sekte zu beweisen. Noch viel weniger kann man sagen, sie seien die Quelle für die bei *Timotheus* und *Johannes Dam.* angeführten Sätze.

3. Mehrfach liegen den beiderseitigen Äußerungen gemeinsame Traditionen zugrunde. An andern Stellen erklärt sich *Makarius* sofort in einem orthodoxen, den Messalianern fremden Sinne. Ferner muß man auf die noch nicht so geläuterte Gnadenlehre, Anthropologie und Dämonologie jener Zeiten Rücksicht nehmen. Endlich ist der Umstand anzuerkennen, daß in dem Homilienwerk eine reiche Sammlung und Verwertung älteren und jüngeren Materials vorliegt, an das die letzte, ausscheidende Hand nicht gelegt wurde, um alles in eine organische, streng kontrollierte Ordnung und Übereinstimmung zu bringen[2]).

[1]) Vgl. *Pohle*, Dogm. I Engellehre.

[2]) Ein älterer Patristiker, der gelehrte Prämonstratenser *Oudin*, scheut sich nicht zu sagen: „Homiliae istae non sunt proprie homiliae ad populum habitae, sed tantum farrago quaedam ab aliquo archimandrita collecta ac privatim composita, quae interdum quidem homilias continet, interdum vero quaestiones varias et responsiones nullam homiliarum speciem habentes, quas consarcinator pro captu absque conexione simul collegit". (Commentarius de scriptoribus et scriptis ecclesiasticis t. I p. 476 ed. Lips. 1722).

Jedenfalls aber ist eine beträchtliche Menge jener anstößigen und übelberüchtigten Dinge, die von den Messalianern überliefert sind, bei *Makarius*, soweit sie nicht in direktem Widerspruch mit ihm sich erweisen, überhaupt nicht zu finden.

Literaturberichte

Rezensionen und kürzere Anzeigen

Acta Hebdomadae Thomisticae Romae celebratae 19—25 Nov. 1924 in laudem S. Thomae Aquinatis sexto labente saeculo ab honoribus Sanctorum ei decretis. Romae, Academia S. Thomae Aq., 1924. XII, 295 S. 8°.

Man kann es nur aufs wärmste begrüßen, daß die römische Akademie des hl. Thomas sich entschlossen hat, die Akten des von ihr veranstalteten internationalen Thomistenkongresses durch den Druck auch allen jenen zugänglich zu machen, die an der imposanten Feier persönlich nicht teilnehmen konnten. Was dort über Leben und Wirken des hl. Thomas, über den einzigartigen Wert seiner Lehre, über deren Bedeutung für die Gegenwart und über deren unbesiegbare Kraft zur Bekämpfung der modernen Irrtümer gesagt wurde, hat ja nicht bloß ephemeren, sondern bleibenden Wert. Die Themen für die öffentlichen Konferenzen waren so verteilt, daß drei Italiener, zwei Franzosen und je ein Spanier, Belgier und Deutscher zu Worte kamen. Auf diese Weise sollte auch nach außen hin der wahrhaft katholische und universelle Charakter der Festlichkeit zum Ausdruck gebracht werden. Außer diesen acht öffentlichen Konferenzen wurden noch drei private Zusammenkünfte veranstaltet, in denen von Mitgliedern der Akademie einzelne praktische Fragen erörtert wurden über die beste Art und Weise, wie man das Studium der thomistischen Philosophie an den kirchlichen Lehranstalten einrichten solle; an die drei Referate schloß sich eine Diskussion vonseiten der Teilnehmer. Es ist natürlich nicht möglich, im Rahmen einer kurzen Besprechung alle in den einzelnen Reden und Referaten ausgesprochenen trefflichen Gedanken wiederzugeben; wir müssen uns mit einer ganz knappen Inhaltsangabe begnügen.

S. E. Kardinal *L. Billot S. J.* behandelte das Thema: Der hl. Thomas und seine Philosophie in der Jetztzeit. Er widerlegte in treffender Weise den leider auch jetzt noch oft wieder-

holten Einwand, daß die thomistische Philosophie veraltet sei und den modernen Bedürfnissen nicht mehr genüge. Mit Recht weist er darauf hin, daß die Philosophie doch kein Modeartikel sei, der sich wie die Kleidung nach dem Geschmacke der Zeit richten müsse und daß man von der modernen, an der Erkennbarkeit jeder objektiven Wahrheit verzweifelnden Philosophie kein Heil hoffen könne.

H. Mazzella, Erzbischof von Tarent, besprach das Verhältnis des hl. Thomas zur Philosophie des Aristoteles. Der Stagirite, der schon zur Väterzeit als Patron aller Häretiker verrufen war, bedeutete für das Abendland im 12. und 13. Jahrhundert eine große Gefahr, die durch das bloße Verbot der Lektüre seiner Werke vonseiten der kirchlichen Auktorität auf die Dauer nicht gebannt werden konnte. Da erweckte die Vorsehung im hl. Thomas einen Mann, der diese Gefahr innerlich und bleibend überwand, indem er mit Beibehaltung aller brauchbaren Elemente der bis dahin bevorzugten platonischen Philosophie die aristotelische Philosophie von ihren Irrtümern reinigte, sie zu einem für die Verteidigung der christlichen Lehre höchst geeigneten System umformte und in vielen Punkten wesentlich weiter ausbaute.

Ein ähnliches Thema wie der erste Redner behandelte der Professor am Institut catholique von Paris, *J. Maritain*, der einzige Laie unter allen Kongreßrednern: Der Thomismus und die Krise des modernen Geistes. Drei Übel sind es, an welchen das moderne Geistesleben schwer krankt: Agnostizismus, Naturalismus, Individualismus oder Autarchismus. Alle drei haben eine gemeinsame Wurzel: den Idealismus, den *Descartes* durch seinen Bruch mit der Scholastik angebahnt hat und der auf einer falschen Auffassung der Natur des Erkenntnisaktes beruht. Nur die Philosophie des Aquinaten zeigt den Weg, wie man aus diesem Labyrinth herauskommen kann.

L. Eijo y Garay, Bischof von Madrid, verherrlichte in spanischer Sprache den hl. Thomas als Mystiker. Er weist auf den inneren Zusammenhang der Mystik mit der Philosophie hin. Die Aftermystik, die heute gefahrdrohend wie ein Unkraut üppig emporschießt, hat ebenso wie die früheren heterodoxen Arten der Mystik, falsche philosophische Grundsätze zur Voraussetzung. Er unterscheidet die wahre Mystik in eine natürliche und übernatürliche, welch letztere wieder entweder eine erworbene oder eine eingegossene ist. Das Kennzeichen der wahren katholischen Mystik ist, daß sie die Natur nicht zerstört, sondern vervollkommnet und erhebt. Thomas hat die rechten Prinzipien der christlichen Mystik spekulativ entwickelt; seine Theorie ist in vollem Einklang mit der praktischen Mystik der hl. Theresia.

Der Vorstand des Löwener philosophischen Instituts, *S. Deploige*, sprach über Thomas und die Familie und entwickelte seine Grundsätze über Ehe und freie Vereinigung, über Unauflöslichkeit der Ehe und Ehescheidung, über Monogamie und Polygamie.

Die entschieden gelehrteste Rede auf dem ganzen Kongresse hielt Msgr. *M. Grabmann* von München über die Frage, ob der hl. Thomas einen realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein annahm. Er suchte die Frage in bejahendem Sinne zu entscheiden, nicht aus Texten des Aquinaten selbst, sondern aus vielen Zeugnissen seiner Zeitgenossen, seiner wissenschaftlichen Gegner, seiner unmittelbaren oder mittelbaren Schüler und aus der Tradition seiner Ordensmitbrüder. Diese Zeugnisse sind zu einem großen Teile ungedruckten Werken entnommen.

M. Cordovani O. P., Professor an der Mailänder katholischen Universität, setzte sich mit dem italienischen Idealismus eines B. Croce und G. Gentili auseinander, der sehr viel Ähnlichkeit mit dem System Fichtes und Hegels aufweist, insofern er von der Annahme ausgeht, daß es außerhalb der Idee kein Ding an sich gibt und daß infolgedessen der Intellekt das Objekt nicht voraussetzt, sondern setzt und schafft. Dieser pantheistische Idealismus verkennt den Unterschied zwischen dem unendlichen göttlichen und dem endlichen geschaffenen Intellekt. Nur der erste ist das Maß der Dinge; der letzte aber wird von den Dingen gemessen. Durch diese Unterscheidnng, auf die der hl. Thomas oft hinwies, wird der Subjektivismus überwunden.

Die letzte Rede des Kongresses wurde im Vatikan in Gegenwart des Hl. Vaters gehalten. S. E. Kardinal *C. Laurenti* zeichnete in ihr den hl. Thomas als Lehrer und als Heiligen.

Von den Referaten, die in den privaten Zusammenkünften der Akademie vorgelesen und diskutiert wurden, sei erwähnt, daß *R. Garrigou-Lagrange O. P.* mit Berufung auf Aristoteles und Thomas und die scholastische Lehre von den drei Abstraktionsgraden dafür eintrat, daß beim Studium der Philosophie unmittelbar auf die Logik die Kosmologie und Psychologie und dann erst die Metaphysik folgen solle; die Kriteriologie sei als ein Teil der Metaphysik anzusehen. *J. Gredt O. S. B.* suchte hauptsächlich zu zeigen, daß die Elektronentheorie der neueren Physik und Chemie mit der thomistischen Lehre von Materie und Form in Einklang gebracht werden könne. *J. de Somma* gab Winke, wie man die Schüler mit dem neueren philosophischen System vertraut machen könne.

Innsbruck. Johann Stufler S. J.

Die Gottesbeweise mit besonderer Rücksicht auf die neuesten Ergebnisse der Naturforschung, von *Viktor Kolb S. J.*, 3. verbesserte und vermehrte Auflage. Graz 1923, Ulr. Mosers Buchhandlung.

In acht Vorträgen behandelt der Verfasser in populärwissenschaftlicher Form für weitere Kreise jene Gottesbeweise, die für diesen Zweck am geeignetsten erscheinen. Im Vorwort werden kurz die einleitenden Fragen über die Möglichkeit und Notwendigkeitder Gottesbeweise berührt; es wäre zu wünschen, daß an dieser Stelle auch die Lehre des Agnostizismus und die neueste phänomenologische Richtung summarisch gekennzeichnet und beurteilt würden. Im ersten Vortrag führt dann der Autor den ethnologischen Gottesbeweis in ansprechender, lebendiger und rhetorisch schöner Sprache und Form aus. Dabei wird die erste Prämisse von der Allgemeinheit der Überzeugung aller Völker aller Zeiten sehr eingehend erörtert, während die 2. Prämisse, daß eine so allgemeine Überzeugung unmöglich irrig sein kann, eben weil Ausfluß der vernünftigen Menschennatur selbst, nicht näher ausgeführt wird; eine wenigstens kurze Begründung auch dieses Satzes wäre angebracht. Im 2. und 3. Vortrag folgen die Beweise aus dem Dasein kontingenter Wesen und aus der Bewegung in der Welt. Was den Kontingenzbeweis betrifft, so ist die von *E. Rolfes*, Theologische Revue, 1922 (Sp. 274 f.) gemachte kritische Bemerkung zu beachten, daß nämlich die Texte aus Aristoteles nach Ort und Inhalt richtiger anzugeben wären. Die zwei Stellen: „daß aus nichts nichts wird, ex nihilo nihil fieri, haben schon Anaxagoras und Aristoteles (Nat. auscult. I, 5) als die unwiderlegliche Überzeugung aller Naturforscher bezeichnet" (S. 35) und: „alles aber, was wird, so lehren Anaxagoras und Aristoteles, wird hervorgebracht entweder von einem Wesen, das ist, oder von einem Wesen, das nicht ist" (S. 36) sind anfechtbar. Am ausführlichsten hat der Verfasser das teleologische Argument behandelt, das sich naturgemäß für volkstümliche Darstellung am meisten eignet und das der Autor in vier Vorträgen durchführt. Besonders eindrucksvoll ist der Erweis einer höchsten Weisheit aus dem Menschenleib und seinen Wundern im 7. Vortrag, den der Verfasser in dieser 3. Auflage seiner Schrift neu bearbeitet hat. Im 8. und letzten Vortrag schließt *Kolb* aus dem Bestand ewiger und unveränderlicher Wahrheiten auf die substanziale Wahrheit in Gott; und aus dem Unterschied zwischen gut und bös und aus der sittlichen Verpflichtung auf einen höchsten Gesetzgeber. Es ist nicht zu bezweifeln, daß aus dem sittlichen Pflichtbewußtsein, wenn auch nicht auf dem Wege einer direkten, so doch einer indirekten

Beweisführung auf das Dasein eines höchsten, außerweltlichen Gesetzgebers geschlossen werden kann. Auch das sog. ideologische Argument findet sich häufig bei neueren Autoren, obwohl dieser Beweis mehr Schwierigkeiten begegnet als der deontologische Beweis. *Kolb* war also gewiß berechtigt, auch diese zwei Gottesbeweise anzuführen. Aber eine andere Frage ist es, ob mit dem Verfasser für dieses Beweisverfahren die Autorität von Aristoteles und Thomas angerufen werden kann, wie es S. 194 u. 198 zu geschehen scheint. Dies glauben wir mit *Rolfes* (Theologische Revue 1924, Sp. 62 f.) verneinen zu müssen. Denn diese zwei Gottesbeweise finden sich unter den bekannten fünf viae des hl. Thomas nicht. Und auch Aristoteles erschließt nicht auf diese Weise das Dasein Gottes, sondern so, daß er zuerst aus der Bewegung das Dasein Gottes als ersten, unbewegten Bewegers beweist und dann weiterhin die Vollkommenheit der göttlichen Substanz aufzeigt, die darin besteht, daß sie die höchste Wahrheit und das höchste Gut ist.

Ungeachtet dieser Bemerkungen, die im Sinne einer objektiven Kritik angebracht erschienen, können „Die Gottesbeweise" *Kolbs* bestens empfohlen werden. Der Verfasser hat den Zweck, den er sich in seiner populärwissenschaftlichen Darstellung des Themas stellt, erreicht. Die Schrift wird viel verlangt und mit Interesse gelesen. Wir wünschen, daß sie auch weiterhin in den Herzen vieler das Gottesbewußtsein stärke.

Innsbruck. R. Rimml S. J.

Emilio Campana, **Maria nel dogma cattolico.** 2. edizione riveduta ed accresciuta. Torino-Roma 1923, Marietti. gr. 8°. XXXI u. 921 S. L 24.—.

Der gelehrte Verfasser dieses Werkes, das im Jahre 1909 in erster Auflage erschien, erklärt in der Einleitung, daß er beim Schreiben „dieser armseligen Zeilen einzig von dem Wunsche beseelt ist, vor dem Geiste derjenigen, welche diese Arbeit aufmerksam lesen werden, jene Wahrheiten ans Licht zu stellen, welche die feste und unerschütterliche Grundlage unserer Gesinnungen gegen die Himmelskönigin bilden". Dieses Ziel hat er in vollem Maße erreicht. Aber man muß ihm vom an Anfange widersprechen, daß diese Arbeit bloß „armselige Zeilen" seien; es ist hier vielmehr ein großer Reichtum an theologischem Wissen niedergelegt, welcher zugleich von dem emsigen Eifer zeugt, alles zu erfassen, was dem vorgesteckten Ziele dienlich sein konnte. Der Wunsch, die Wahrheiten, welche die erhabenen Vorzüge der

heiligen Gottesmutter beinhalten, allseitig zu beleuchten, offenbart sich nicht bloß in der breiten Ausführlichkeit, sondern auch in der großen Wärme, mit welcher dieselben dargestellt werden. Dasjenige, was in den Vordergrund gestellt wird, ist nicht das Dogma als solches, wie in irgend einer anderen dogmatischen Abhandlung, sondern Maria im Dogma: Maria steht an der Spitze, Maria soll verherrlicht werden, aber freilich nicht anders als auf dem festen Boden des Dogmas.

Die Arbeit gliedert sich dementsprechend in drei Teile. Der erste Teil handelt von der Bestimmung Marias zur Mutter Gottes und Mutter der Menschen, und zwar von dieser Bestimmung sowohl in ihrer tatsächlichen Verwirklichung als auch in ihrer Idee in der göttlichen Vorherbestimmung; so ergeben sich hier drei Traktate: die göttliche Mutterschaft Marias, ihre geistliche Mutterschaft den Menschen gegenüber und ihre Vorherbestimmung. Im zweiten Teile werden in fünf Traktaten ihre übrigen Vorzüge dargelegt, zunächst die körperlichen Vorzüge, dann die Unbefleckte Empfängnis, ihre vollendete Heiligkeit, ihre immerwährende Jungfräulichkeit, ihre Aufnahme in den Himmel und ihre Verherrlichung. Der dritte Teil handelt von „Maria im Evangelium". Der Zweck dieses dritten Teiles ist wohl begründet: die eingehendere Behandlung der Geheimnisse, die sich in ihrem Leben, wie es uns in den Evangelien entgegentritt, vollzogen, soll Gelegenheit bieten, gewisse Punkte des Dogmas ausführlicher zu erörtern, welche in den vorhergehenden zwei Teilen ohne Einbuße der Klarheit und hemmende Störung einer durchsichtigen Darlegung nicht gut behandelt werden konnten. Die Gefahr, daß auf diese Weise manches bereits früher Gesagte wiederholt würde, war freilich sehr groß; sie wurde vom Autor selbst empfunden und trotz des guten Willens auch nicht ganz vermieden.

Drei Vorzüge zeichnen diese Arbeit ganz besonders aus. Den ersten Vorzug bildet der reiche Inhalt. Man hat hier eine erschöpfende Behandlung des einschlägigen Stoffes mit allseitiger Beleuchtung des Gegenstandes und auch gebührender Berücksichtigung der Einwände der Gegner. Hier ist eine gründliche Arbeit geleistet worden. Den zweiten Vorzug bildet die ruhige Objektivität und das Bestreben, jede Überschwänglichkeit zu vermeiden. Es berührt ungemein angenehm, daß *C.* sich den unbewiesenen und unbeweisbaren Behauptungen mancher Aszeten gegenüber entschieden ablehnend verhält und dem Titel des Buches allwegs treu bleibt. Endlich zeichnet der warme Ton verbunden mit schlichter Klarheit das Werk vorteilhaft aus. Wie es der Autor mit dem Inhalte gehalten, so hat er auch hier jede Überschwäng-

lichkeit vermieden. Trotzdem erwärmt das Buch den Leser; es ist eben von einer ruhigen, nicht aufdringlichen und darum wohltuenden Begeisterung durchdrungen, weshalb es sich nicht bloß für das Studium, sondern auch zur Erbauung eignet. Freilich hat es gerade dieser Umstand mit sich gebracht, daß das Werk einen so großen Umfang erreicht hat. Gar manches hätte ohne Einbuße für die Klarheit kürzer gesagt werden können; aber es hat bei der Arbeit auch das Herz mitgesprochen, wodurch sie, abgesehen von der großen Breite, nur gewonnen hat. Sie ist ein gutes Handbuch für Kanzelredner geworden, wo sie den Stoff für Marienpredigten gut zubereitet in reichem Maße vorfinden.

In der Linzer theologisch-praktischen Quartalschrift 65 (1912) 546 hatte der Rezensent der ersten Auflage des Werkes, Dr. *Martin Fuchs*, den Ausdruck „Miterlöserin" beanstandet. Wir teilen vollkommen seine Meinung, und bedauern, daß dieser Ausdruck auch in der neuen Auflage beibehalten wurde. In der Sache selbst sind wir ja im großen Ganzen mit dem Autor eines Gedankens. Aber das Wort Correndentrice — Miterlöserin — glauben wir ablehnen zu müssen, weil es die Wahrheit, daß Christus allein die vollwertige Genugtuung geleistet hat, zu verdunkeln geeignet ist.

Auch für den Ausdruck „Complementum Trinitatis" können wir uns nicht begeistern. Der Autor legt es zwar ruhig und klar auseinander, wie dieser Titel zu verstehen sei; wenn man auch mit diesen Auseinanderlegungen nicht gerade in Allem einverstanden sein muß, so mögen sie immerhin angehen; aber der Name Complementum Trinitatis ist damit noch nicht gerechtfertigt, weil irreführend. Man lese nur den Satz: „In realtà, colla divina Maternità di Maria, intorno alla Trinità succedono fenomeni, e tra le tre divine persone nascono relazioni o rapporti, che prima non esistevano" (p. 94). Es wird dann freilich sogleich erklärt, wie das zu verstehen sei; aber unseres Erachtens sollte man einen Gedanken, der sich von Anfang an klar ausdrücken läßt, nicht vorerst in einer irreführenden Wendung bringen, die dann der Korrektur bedarf.

Recht ausführlich beschäftigt sich der Autor mit der crux exegetarum Jo 2,3 ff. Dreimal ist davon die Rede (ein Beleg dafür, wie es ihm nicht gelungen ist, die Gefahr der Wiederholungen zu umgehen). Eingehend behandelt er hier die üblichen Erklärungen, die er ablehnt; man kann ihm hierin in vielen Punkten beistimmen. Aber andererseits können wir uns auch nicht für seine Ansicht entscheiden, die er in der ersten Auflage nur zögernd, hier aber viel entschiedener vertritt, die Schwierigkeit lasse sich durch Änderung des Interpunktionszeichens lösen, als ob Jesus gesagt hätte: „Mach dir keine Sorgen; ist denn meine Stunde nicht gekommen?"

Mit diesen Einwänden wollen wir keineswegs den Wert der Arbeit verringern und können nur den Wunsch aussprechen, daß das zweite vom geschätzten Autor in Aussicht gestellte Buch: „Maria nel Culto", welches dem Werke seine Vollendung geben soll, bald erscheinen möge.

Innsbruck. Angelo Barbaria S. J.

Mystische Gottesgnaden und Ignatianische Exerzitien, von *Karl Richstätter S. J.* Tyrolia, Innsbruck. 323 S. 8°. Sch 6.80.

Das Buch ist aus einem Vortrag entstanden, den der Verf. auf dem dreitätigen Kursus für Exerzitienleitung im Jahre 1923 zu Innsbruck gehalten; der Vortrag hat sich aber zu einer ziemlich umfassenden Darstellung der katholischen Mystik ausgewachsen und von der im Titel des Buches angedeuteten Beziehung der Mystik zu den Ignatianischen Exerzitien handelt, außer einigen mehr zufälligen Bemerkungen, nur das ziemlich kurze 2. Kapitel (S. 30—37).

Er beginnt mit einer Darstellung der verschiedenen Wertungen der Mystik unter den katholischen Autoren der Neuzeit. Gibt dann die Voraussetzungen zum richtigen Verständnis der Mystik und widmet dabei ein eigenes Kapitel der mystischen Sprache und Ausdrucksweise.

Es folgt eine Abhandlung über das eigentliche Wesen der Mystik. Unter Verwerfung einer neueren, bereits vorherrschend gewordenen Auffassung schließt sich *R.* vorbehaltlos der Auffassung der Vorzeit an, für die er aber immerhin noch eine Reihe von Theologen und Mystikern auch aus der jüngsten Zeit anrufen kann (S. 135—156).

Im weiteren Verlaufe kommt er dann auf eine kurze Darlegung des bildlosen und gestaltlosen, engelartigen Schauens sowie der geistigen Sinne in der Mystik zu sprechen, handelt von der seelischen Eigenart der mystischen Schauung und den mystischen Begleiterscheinungen (Visionen und Ansprachen), und spricht sich schließlich über die Beziehungen zwischen Aszese und Mystik aus.

Die letzten Kapitel sind rein praktischer Natur und handeln von der Lektüre von Mystikerschriften und dem Verlangen nach mystischen Gnaden.

Man wird dem Verf. recht geben müssen, wenn er unter den Voraussetzungen für eine ersprießliche wissenschaftliche Behandlung der Mystik den Erfahrungscharakter dieser Wissenschaft hervorhebt, die eben deshalb keinen Raum lasse für aprioristische

Konstruktionen. Mit dem italienischen Religionspsychologen *Guido Ferrandi* betont er mit Recht: „Da nur der Mystiker imstande ist, seine religiösen Erfahrungen zu beschreiben, so muß der Psychologe, wenn er wirklich eine wissenschaftliche Methode befolgen will", diese zur Grundlage seiner Untersuchungen machen (S. 40). Und wenn schon das Recht und die Pflicht besteht, auch die Aussagen der Mystiker an den Lehrsätzen des Glaubens nachzuprüfen, wenigstens insoferne sie anerkannten Dogmen nicht widersprechen dürfen, so „würde der Dogmatiker doch auch wiederum seine Befugnis überschreiten, wollte er auf Grund einer persönlichen, umstrittenen theologischen Meinung dem Heiligen Geiste Grenzen vorschreiben, wie er in einer von ihm besonders bevorzugten Menschenseele in außergewöhnlicher Weise seelisch nur allein wirken dürfe" (S. 43).

Hätte man diese Grundsätze immer vor Augen gehabt, so wäre so mancher Kontroverse, vor allem über das innerste Wesen der Mystik, im vornherein der Boden entzogen, und es wäre nicht zu Aufstellungen gekommen, über die sich erfahrene Mystiker förmlich entsetzen und die unsere ausgezeichnetsten und anerkanntesten Mystiker kaum anders als Hysteriker erscheinen lassen (S. 123 ff).

Auf Grund dieser Voraussetzungen tritt der Verfasser entschieden für die Auffassung der Vorzeit ein, die in der Mystik „eine geheimnisvolle Vereinigung mit Gott findet, vermittelst welcher jene übernatürliche Gemeinschaft mit dem Wesen Gottes, welche die heiligmachende Gnade den Gerechten verleiht, nicht mehr bloß durch den Glauben erfaßt, sondern auch durch Erfahrung kennen lernt". (*Kleutgen*, zit. S. 72). Und dies mit vollem Rechte.

„Aus der Praxis und für die Praxis geschrieben" (S. 6), hat das Buch eine gewisse Frische und Anziehungskraft; es fehlt ihm aber systematische Anordnung und Durchdringung des reichen Stoffes.

Ein oder das andere Mal gewinnt man den Eindruck, als ob der Verf., gewiß nicht zum Schaden seiner sachlichen Erörterungen, in der Ausdrucksweise Gegnern gegenüber sich hätte etwas mäßigen können. Auf jeden Fall kann das Buch praktischen Seelsorgern und überhaupt allen, die sich kurz und auf angenehme Weise über die wichtigsten Fragen der Mystik orientieren wollen, nur empfohlen werden.

Innsbruck. Emil Dorsch S. J.

Ostkirche und Mystik. I. Vom Geist der morgenländischen Kirche; II. Verklärung der Welt und des Lebens in der christlichen Mystik. Von *N. v. Arseniew*. (Aus der Welt christlicher Frömmigkeit, herausg. von *Fr. Heiler*, Bd. 8). München 1925, Ernst Reinhardt. X u. 115 S. M 2.50.

Durch eine Reihe ohne Zweifel anziehender Texte sucht der Verf. in seinem Büchlein zu zeigen, wie für die christliche Mystik die Verklärung der Welt unzertrennlich mit der Fleischwerdung, dem Kreuzestod und der Auferstehung des Gottessohnes verknüpft sei; ja, wie gerade durch den Tod, das Leiden und die Erniedrigung der Sieg über den Tod und die Verklärung des Lebens gegeben sei. „Hier haben wir", so meint er, „die tiefste Grundlage des gesamten Christentums, das Zentrum der Predigt eines Paulus, den innersten Sinn der Liturgien, die ‚Philosophie' der Väter" (S. 92).

Ganz recht; aber eben deshalb keine Mystik. Denn die tiefste Grundlage des Christentums, ebenso wie das Zentrum der paulinischen Predigt und der Philosophie der Väter war und ist der Glaube und nicht die Mystik. Es ist der Grundirrtum des Büchleins, daß ein gewisser lebendiger Glaube durchaus mit Mystik verwechselt wird. Ich weiß nicht, ob auch nur eine einzige Stelle von den vielen, die hier angeführt werden, von einem mystischen Erleben zu verstehen sei, und nicht durch eine glaubensvolle Vorstellung erklärt werden könne. Dabei macht es nichts aus, wenn der Verf. betont, daß der Tod schon jetzt besiegt ist und die erbarmungslosen kosmischen Gesetze überwunden, die Macht der Verwesung und der Sünde zerstört, die ganze Welt und auch unser Leib ‚in spe', ‚in potentia' schon teilhaben am ewigen Leben". Denn dies alles schafft im Christen schon der Glaube, besonders wenn er einigermaßen lebendig sich im Herzen regt. Der Glaube aber ist nicht Mystik; sonst wäre jeder wahre Christ als solcher auch Mystiker, was offenbar der gewöhnlichen Anschauung zuwiderläuft, die die Mystik als etwas betrachtet, das über die gemeinchristliche Erfahrung hinausgeht.

Daß der Verf. nicht die rechte Anschauung von der christlichen Mystik hat, wird auch sonst offenbar; sonst könnte er unmöglich indische Poeten, persische Derwische und arabische Sufis christlichen Mystikern skrupellos an die Seite rücken.

Auf jeden Fall hätte uns der Verf. wenigstens mit wenigen Worten zu verstehen geben sollen, was er unter Mystik meint. So wie sie liegt, ist die Sammlung von Texten, wie sie der Verf. gibt, immerhin interessant, nur hätte er ihr eine andere Aufschrift geben sollen.

Innsbruck. Emil Dorsch S. J.

A. Médebielle, **L'Expiation** dans l'Ancien et le Nouveau Testament. Vol. I: L'Ancien Testament. (Scripta Pontificii Instituti Biblici). Rom 1924. 8°. 302 S.

Das Dogma von der Erlösung des Menschengeschlechtes durch das stellvertretende Sühneleiden des göttlichen Erlösers ist in neuerer Zeit auf katholischer Seite in dogmatischen Werken und dogmengeschichtlichen Monographien, auf welche *M.* in seinem Vorwort S. 4 verweist, wiederholt behandelt worden. Aber diese Untersuchungen lassen noch Raum für „eine biblische Studie, welche, nur an den Begriff der Erlösung sich haltend, das Alte und Neue Testament zugleich umfaßt und die Angaben des einen wie des anderen analysiert und sammelt und untersucht, auf welche Weise und in welchem Maße das Alte Testament in diesem speziellen Punkte eine Vorbereitung des Neuen sein konnte, um so zu erkennen, was die Evangelien und die apostolischen Schriften, implicite oder explicite, der alttestamentlichen Offenbarung und der jüdischen Überlieferung entnehmen, oder was sie Eigenes und Neues hinzufügen" (S. 5). Mit diesen Worten hat *M.* selbst die Aufgabe, welche er sich gestellt hat, umschrieben und seine Stellungnahme zu den Arbeiten der Dogmatiker gekennzeichnet. Doch übersieht er auch nicht, die apologetische Bedeutung seiner Studie hervorzuheben, indem er betont, daß gerade diese Lehre von der Erlösung, der stellvertretenden Sühne durch den göttlichen Erlöser gegenwärtig von der protestantischen rationalistischen Kritik so sehr bekämpft wird. „Der Protestantismus, der mit *Luther* und *Calvin* mit einer übertriebenen Betonung der stellvertretenden Genugtuung Christi für den Sünder begonnen hatte, entwickelt mehr und mehr eine rein moralische Theorie der Erlösung, nach welcher Jesus am Kreuze uns nur rettet durch den Einfluß, welchen die Macht seines Beispieles und die Anziehungskraft seiner Liebe auf uns ausübt" (S. 4). Und diese Lehre wird mehrfach als definitives Ergebnis der kritischen Forschung ausgegeben. Endlich berücksichtigt der Verf. auch die religionsgeschichtliche Seite seines Themas, indem er bei seinen Ausführungen das historische Milieu heranzieht, in welchem die behandelten Lehren ihren Ursprung und ihre Entwicklung gefunden haben. Ein Vergleich nämlich der Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten, wie sie von der neueren vergleichenden Religionsgeschichte aufgezeigt werden, läßt die ganze Tragweite der biblischen Lehren richtig erkennen und bewerten.

Ein umfassendes Programm hat der Verf. damit für die Behandlung seines Themas aufgestellt. Man muß aber gestehen, daß er demselben in diesem 1. Band, welcher sich auf das A. T.

und die jüdische Theologie beschränkt, in der beschriebenen dreifachen Rücksicht im großen ganzen gerecht geworden ist. Im einzelnen mögen manche seiner Auffassungen noch einer Modifizierung und Klarstellung bedürfen, aber in der Hauptsache ist er zu richtigen Ergebnissen gekommen. Die Arbeit selbst gliedert sich in zwei Teile. Der 1. Teil (S. 9—165) behandelt in 7 Kapiteln das erste Mittel der Sühne, das Opfer. Eingangs bespricht er zuerst kurz das vormosaische Opfer, um dann eingehend bei den levitischen Opfern, vor allem den Sühnopfern und Sühnriten zu verweilen, und die Idee der Stellvertretung in der Schlachtung des Opfers und der Blutsprengung und deren Bedeutung für das Verlangen nach Versöhnung und die Sündenvergebung herauszustellen. Den Unterschied der beiden Opferarten, des Sündopfers und des Schuldopfers, findet er darin, daß letzteres speziell zur Wiedergutmachung von Verfehlungen gegen göttliches oder menschliches Gut eingesetzt wurde; es fügte also zur Grundidee des Sühnopfers, wie dieselbe durch das Sündopfer ausgedrückt ist, nämlich die Sünde zu tilgen und den Menschen wieder mit Gott zu versöhnen, noch die besondere Idee einer rigorosen Genugtuung hinzu. Doch wäre in dieser Frage der Artikel von *A. Eberharter:* „אָשָׁם und חַטָּאת im Alten Testament" in dieser Zeitschrift 41 (1917) 65—82 zu berücksichtigen gewesen. *Eberharter* legt dar, „daß der Unterschied der beiden Opferarten auf ihrer Grundbedeutung basiert, d. h. das Schuldopfer wurde dargebracht für die Sündenschuld, während das Sündopfer die sündhafte Handlung oder Unterlassung zu sühnen bestimmt war" (a. a. O. S. 77). Zutreffend sind dagegen die Ausführungen *M.s* (S. 75—83) gegen *Ed. König* über die Bedeutung des hebräischen Verbums kipper, seine etymologische Ableitung und seinen Gebrauch.

Zum offiziellen Sühnemittel des Opfers kommt als zweites Sühnemittel hinzu das Gebet, die Verdienste, das Leiden des Gerechten. Hievon handeln Kap. 1—5 des 2. Teiles (S. 166—251). Ergänzend, um neben der Lehre der kanonischen Bücher des A. T. auch die jüdische, rabbinische Theologie zu Worte kommen zu lassen, fügt der Verf. noch 2 Schlußkapitel über das Leiden und den leidenden Messias in der jüdischen Theologie (S. 251—95) bei. Den Höhepunkt dieses Teiles bilden aber die Kap. 2—4, welche ausschließlich der Erklärung und Ausdeutung der Weissagung des Propheten Isaias vom leidenden Gottesknecht gewidmet sind. Der messianische Charakter derselben ist gegenüber den modernen rationalistischen Mißdeutungen nachdrücklich betont und ihre hohe Bedeutung für die Lehre von der stellvertretenden Sühne durch das Leiden und den Tod des Messias klargestellt.

Wohltuend wirkt die Wärme und die Begeisterung, mit welcher *M.* (S. 250 f) die Verbindungslinien zieht zwischen dem prophetischen Evangelium des A. T. und der Erfüllung desselben durch den Kreuzestod des unschuldigen Gotteslammes, das für die Sünder leidet, die Strafe ihrer Sünden trägt und als stellvertretendes Opferlamm in freiwilliger Selbsthingabe das vollkommenste Opfer darbringt und die vollkommenste Sühne leistet.

Was *M.* in diesem 1. Bande grundgelegt, wird er, so können wir hoffen, im 2. Bande glücklich vollenden.

Innsbruck. Josef Linder S. J.

Griechisch-Deutsches **Wörterbuch** zu den **Schriften des Neuen Testamentes** und der übrigen urchristlichen Literatur von *Erwin Preuschen*. Zweite Auflage, vollständig neu bearbeitet von *Walter Bauer*. Gießen 1925, A. Töpelmann. Etwa 10 Lieferungen von je 8 Bogen (zusammen ca. 640 Seiten oder 1280 Spalten). Lex. 8°. Lieferung 1.

Das Wörterbuch des 1920 verstorbenen Gründers der „Zeitschrift für neut. Wissenschaft" hatte vor ähnlichen Werken zwei Vorzüge: es erstreckte sich auch auf die Apostolischen Väter und die ältesten Apokryphen und es zog die hellenistischen Texte in reichem Maße zur Erklärung herbei. Freilich waren dabei die unliterarischen Texte der Papyri zuwenig verwertet; *A. Deißmann* gestand, daß in dieser Beziehung das Lexikon von *Fr. Zorell* (Paris 1911) weit mehr biete. (Theol. Rundschau 15 [1912] 356. 359; Licht von Osten[4] 347 A. 5). In dieser Hinsicht hat *Walter Bauer* die Neuauflage systematisch erweitert. Auch im Äußern ist manches geändert: das Format wurde größer, der Druck enger, ohne aber an Deutlichkeit einzubüßen. Neben der Reichhaltigkeit ist die Genauigkeit der Zitate und Zahlen, die nur äußerst seltene Ausnahmen hat, sehr zu loben. Mitunter wäre ein Hinweis auf das Wurzelwort, wie er anderwärts gegeben wird, erwünscht (z. B. ἀξιόπλοκος von πλέκω flechten). Die protestantische Literatur ist sorgsam, die katholische etwas spärlicher benutzt. Sp. 9 ist von *Baedekers* Palästina und Syrien noch die 6., 46 gar die 5. Auflage zitiert.

Auffallend ist, daß das wichtige Werk von *Strack-Billerbeck* anscheinend nie verwertet ist. *W. Bauer* ist m. W. der einzige Rezensent, der sich weniger günstig über die Bedeutung dieser Sammlung ausgesprochen hat (Theologische Literaturzeitung 48 [1923] 385—8). Dies erklärt sich leicht daraus, daß *B.* in der Erklärung des N. T. die Parallelen aus dem griechischen Kultur-

kreis allzusehr bevorzugt. Und doch wird die Auffassung vom N. T. wesentlich konservativer sein müssen, wenn das Judentum, aus dem das Christentum doch herauswuchs, etwas mehr zum Worte kommt; was der Hellenismus beigesteuert hat, ist doch wesentlich mehr formeller Art, namentlich in den Evangelien. So wäre das genannte Werk mit Nutzen zu erwähnen gewesen bei den Artikeln ἀββᾶ, ἄγγελος, ἀλάβαστρον, ἀγγαριεύω, ἀμήν.

Schon damit ist gezeigt, daß auch in einem Wörterbuch die subjektive Auffassung des Verf., namentlich sein Christusbild, miteinfließt. Da *W. Bauer* durch seinen Johanneskommentar als erklärter Anhänger der Linken bekannt ist, so wird der katholische Benutzer das ihm sehr nützliche Werk mit Vorsicht gebrauchen müssen.

Dies zeigt sich namentlich beim Artikel ἀδελφός: hier wäre doch anzugeben gewesen, daß die Bedeutung „Blutsverwandter" ernst in Frage kommt. Außer den ältern Texten (bei *Gesenius-Buhl* s. v. אח) findet sie sich 1 Ch 23,22; Tob 8,7 (Vulg. 9). — Aus Jo hören wir, das ἄνωθεν 3.3.7 „absichtlich doppelsinnig gebraucht" sei. Dafür hätte wohl gesagt sein sollen, daß die Bedeutungen „von oben her" und „wiederum" sich hier notwendig gegenseitig einschließen. Bei solchen geographischen „Identifikationsversuchen (wie Αἰνών) ist schon das Thema falsch gestellt". — Sp. 67: „Paulus faßt die Sünde stets persönlich". Bezeichnend ist es auch, daß die kanonischen Bücher gar nicht von den andern unterschieden werden.

Gelegentlich wäre die Übersetzung zu verbessern. Sp. 18 unten Mk 7,4: „wenn sie sich nicht abgespült haben" (ῥαντίζω) reinigen, waschen); bei ἀγγαριεύω: „sie preßten den Simon" (lies: „zwangen"). 23: Adam ist 1 Kor 15,22 doch nicht als „Allvernichter", sondern etwa als „Allverderber" hingestellt. Vgl. Hebr 12,4 Sp. 33 f.

An Einzelheiten sei erwähnt: ἀγενεαλόγητος, ἀμήτωρ, ἀπάτωρ bezeichnen doch nicht notwendig einen „unmittelbar göttlichen, himmlischen Ursprung" des Melchisedech. Ἀδήλως 1 Kor 9,26 soll sagen, der Apostel laufe „nicht wie einer, der kein festes Ziel hat"; dafür sollte es heißen: „nicht wie einer, der nicht weiß, ob er das Ziel erreichen könne", da im geistigen Laufe nicht bloß einer, sondern alle das Ziel (V. 24) erreichen können. — Bei ἄδικος wäre die von *N. Schlögl* nachgewiesene Bedeutung „eitel" in den Text aufzunehmen gewesen, ebenso bei αἷμα die Bedeutung „Blutschuld" (besonders AG 5,28). — Zum ἀετός, der „Aas frißt" „im Sprichwort" vgl. *L. Fonck*, Parabeln[3] S. 461 f. — Für das Wort „αἰσχύνη" kommt Phil 3,19 die konkrete Bedeutung an erster Stelle in Frage, wie sie in der altlateinischen Übersetzung angenommen ist: „gloria in pudendis eorum" (vgl. den *Ambrosiaster* und *Augustinus* ML 17,417; 38,916).

Bei ἀχρίς und auch sonst erwartet man statt der veralteten Angaben von *Furrer* einen Verweis auf *G. Dalmans* Arbeiten (hier Orte und Wege³ 92). — Sp. 61: περιπατῶν καὶ ἁλλόμενος AG 3,8 ist nach *N. Schlögl* (z. St.) mit „fortwährend hüpfend" wiederzugeben (περιπατεῖν = הִתְהַלֵּךְ). — Sp. 110: *Th. Zahn* hat (Lk S. 753) gut bewiesen, daß Annas die Hohepriesterwürde bereits um das Jahr 3 vor Chr erhielt.

Damit ist nachgewiesen, daß durch dieses gewiß reichhaltige Werk andere Wörterbücher, namentlich das von *F. Zorell*, noch keineswegs überflüssig geworden sind.

Innsbruck. Urban Holzmeister S. J.

Vermeersch A., **Theologiae moralis principia — responsa — consilia.** II. De virtutum exercitatione. XVI u. 636 S. Fr. 27.—. III. De personis, de Sacramentis, de Ecclesiae praeceptis et censuris. XVI u. 803 S. Fr. 35.—. IV. De castitate et vitiis oppositis cum parte morali de sponsalibus et matrimonio. VII u. 139 S. Fr 6.—. Bruges, Beyaert 1924.

Im Jahrgang 1923, S. 59 ff, wurde der I. Bd. dieser Moraltheologie besprochen. Unterdessen ist es dem unermüdlichen Verf. gelungen, seinen Plan zu verwirklichen und in drei weiteren Bänden die ganze Moraltheologie vorzulegen. Der II. Bd. behandelt den hauptsächlichsten und wichtigsten Stoff, die Tugendlehre. Unter Einhaltung der früher schon erwähnten Gliederung der einzelnen Kapitel in grundlegende Prinzipien, kasuistische Anwendung und Motive für treuere, vollkommenere Erfüllung der Gebote werden an erster Stelle die göttlichen Tugenden und ihre Pflichten klargelegt; es folgen die Kardinaltugenden: Klugheit, dann das weite Gebiet der Gerechtigkeit mit den ihr ähnlichen und angegliederten Tugenden, der Gottesverehrung, Pietät, Ehrfurcht und Wahrhaftigkeit; da die Keuschheit in einem eigenen Bändchen (IV) zur Sprache kommt, blieb bei der Tugend der Mäßigung Raum, um auch die Demut, Sanftmut, Bescheidenheit zu behandeln, soweit dies in das Gebiet der Moral fällt.

Die Anordnung ist also die der Tugendlehre, so daß zunächst die betreffende Tugend definiert wird, ihre Aufgaben und Forderungen aufgestellt, ihre Verletzungen dargelegt werden, dann hie nnd da auch Winke zur Pflege derselben, wie sie sonst der Asketik eigen sind, gegeben werden. Daß bei dieser Anordnung manche Gegenstände an anderen Orten behandelt werden, als man sie zu suchen gewohnt ist, muß man eben in Kauf nehmen, wie bei jeder anderen Anordnung; so ist der Selbstmord unter

der Tugend der Pietät behandelt (tract. III), während die verwandten Gegenstände wie Mord, Duell, Abortus, Ehebruch und Notzucht im großen Traktat (V) unter der Gerechtigkeit stehen.

Auch inhaltlich bietet Verf. viel Neues, zum Nachdenken und Studium Anregendes, sowohl wenn er in der Jetztzeit erst auftauchende Fragen bespricht, als auch wenn er in den schon längst behandelten Gebieten andere Wege und Lösungen sucht. Als Beispiel diene, was über Magie, Zauberei und Spiritismus erörtert wird; ferner die eingehende Berücksichtigung der sozialen Momente; was über einzelne Fälle von Tötung des Kindeslebens bei Gefährdung der Mutter entschieden wird; bezüglich der Stellung der neueren ärztlichen Schulen in dieser Frage wird es Verf. freuen zu hören, daß wenigstens in Deutschland und Österreich die führenden Schulen sich zu ernsteren und strengeren Grundsätzen bekehren; es gibt schon eine Anzahl von gewichtigen Männern, die offen bekennen, daß sie niemals es für notwendig gefunden hätten, einen Eingriff in das Kindesleben vorzunehmen; andere möchten zwar für den äußersten Fall, wo die Medizin keine andere Hilfe mehr weiß, die Abtreibung unterdessen noch gelten lassen, betonen aber, daß das äußerst seltene Fälle seien, und daß es das Bestreben der Medizin sein muß, auch diese Fälle noch in einwandfreier Weise zu behandeln; sie machen auf einen Umschwung in der Auffassung aufmerksam, der sich gegenwärtig vollzieht; daß man nämlich nicht mehr, wie früher, die Schwangerschaft als verschlimmernde Komplikation der Krankheit ansieht, sondern umgekehrt die Krankheit als Komplikation der Schwangerschaft, und deshalb nicht die Schwangerschaft, sondern die Krankheit bekämpfen muß. Freilich wird es noch einige Zeit dauern, bis sich diese ernstere Ansicht auch in die Praxis eingelebt hat, da die meisten heutigen Ärzte noch aus der alten Schule hervorgingen.

Manches allerdings, was Verf. an Neuem bringt, wird auch Widerspruch erregen. So kann ich mich z. B. nicht der Ansicht anschließen, daß nach dem Codex i. c. der Vater Gelübde nicht nur der unreifen, sondern auch der reifen minderjährigen Kinder direkt irritieren könne. Mit der Geschlechtsreife soll doch auch die Erziehung der Kinder so weit sein, daß sie in geistigen Dingen selbständig sind; so können sie einen Stand wählen, ohne daß der Vater mehr verlangen kann, als daß er um Rat gefragt wird; auch der Codex gibt ihnen an verschiedenen Stellen dieses Recht (cn. 555, 1067, 1648). Dazu gehört wohl auch ein Gelübde, dessen Materie nicht dem Vater untersteht, wie das Gelübde der Keuschheit; gerade diesem Gelübde erkennt ja auch die Kirche schon vor der Großjährigkeit eine gewisse

Festigkeit und Überlegung zu, indem es vom 18. Jahre an dem Papst reserviert ist; und doch sollte der Vater es direkt irritieren können?

Die heute so brennende Frage der Aufwertung bei Geldentwertung kommt n. 436 unter dem Titel „Solutio debiti" zur Sprache. Hier könnte es Anstoß erregen, daß gleich von Anfang an unterschieden wird zwischen den Geldinstituten und dem Privatmann, in dem Sinne, daß Geldinstitute einfach nach dem Nominalwert zahlen können, während der Privatmann im Gewissen andere Verpflichtungen habe. Das könnte gedeutet werden, als stelle man eine doppelte Moral auf für Banken und Private, oder als ob im Bankgeschäft Gewissensverpflichtungen nicht existierten. Daß bei einem allgemeinen Unglück, das Alle betroffen, nur die Geldinstitute oder der Gläubiger, der Geld verleihen konnte, nicht betroffen sein sollten, und die ganze Last des Unglücks auf dem Schuldner, der Geld entlehnen mußte, haften bleibt, scheint kein gerechter und billiger oberster Grundsatz zu sein. Könnte man nicht von dem Grundsatz ausgehen, daß bei einer solchen einschneidenden Veränderung der Verhältnisse, die niemand voraussehen konnte, die man nicht einmal recht erkannte, als sie schon da war, die Einlösung des Kontraktes nicht mehr nach den früheren Stipulationen geschehen kann, sondern eine neue Stipulierung unter Berücksichtigung der Lage eines jeden Teiles notwendig ist? Eine solche Stipulierung könnte vom Gesetz irgendwie festgelegt werden, oder wenn das Gesetz versagt, auf private Übereinkunft, eventuell von unbeteiligten Schiedsrichtern, getroffen werden. Mit diesem Grundsatz käme man in der Praxis auf die gleichen Einzellösungen.

Dem III. Band, dessen eigentlicher Gegenstand die Sakramentenlehre ist, schickt der Verf. den Traktat „de personis in ecclesia" voraus; diese Anordnung entspricht dem Codex und ist auch durchaus praktisch, da man gerade in der Sakramentenlehre auf die Bestimmungen des Personenrechts sehr oft verweisen muß. Dabei kommen auch Fragen zur Sprache, die man selten in Lehrbüchern der Moral antrifft, z. B. die Schwere der Verletzung des Armutsgelübdes und der Tugend der Armut bei Ordensleuten. In diesem ganzen Band bietet Verf. auch in großen Zügen das, was nach dem österreichischen Lehrplan der Pastoral zufällt. Klugheit, weiße Mäßigung und reiche Erfahrung zeichnen diese praktischen Anweisungen aus. Nur wäre gerade bezüglich dieser Materie im Abschnitt vom Bußsakrament eine andere Anordnung praktischer gewesen. Freilich, der Codex, der eben nur die rechtlichen Partien gibt, stellt voraus: „De ministro" und handelt dann „de subiecto". Aber wenn man an das Kapitel „de ministro" die Pflichten und Aufgaben des Beichtvaters be-

züglich Gültigkeit, Integrität, Aufschub oder Verweigerung der Absolution, Behandlung gewisser Klassen von Pönitenten anschließt, muß man schon viel voraussetzen von dem, was später erst von den Pflichten des Subjekts gelehrt wird. Die mehr pastorale Behandlung des Stoffes hätte gewiß eine andere Anordnung gerechtfertigt, da sie ganz andere Zwecke verfolgt als die Anordnung des Codex.

Den Wunsch des Auktors, es möge vorgesorgt werden, daß nicht viele Kinder ohne den Charakter der hl. Firmung sterben, oder auch im Leben denselben nicht in den gefährlichsten Jahren entbehren müssen, möchte ich ebenfalls unterschreiben. Sein Vorschlag (n. 270) ginge dahin, daß für solche Notfälle die Dekane die Vollmacht zur Spendung des Sakramentes erhielten. Es würden dadurch auch die Bischöfe in Großstädten entlastet, wo der Massenandrang von Firmlingen oft jede Andacht ertötet. Auch ein anderer Vorschlag (n. 274) wäre zu erwägen: daß der Entheiligung des Firmtages durch die von den Einzelpaten veranstalteten Vergnügungen vorgebaut würde, indem man für alle nur einen oder einige Paten zuließe. In manchen Diözesen ist dies bereits Brauch.

N. 380 wendet sich Verf. gegen *Noldin* und dessen Ansicht, man könne zweifelhaft konsekrierte Partikeln auch in derselben Messe noch einmal bedingungsweise konsekrieren[1]). Da die neueste Auflage von *Noldin* III gerade im Druck ist und bis Juli fertig sein wird, konnte Rez. dort nicht mehr auf die Gründe P. *Vermeersch's* Rücksicht nehmen. So sei es ihm gestattet, hier einiges entgegenzuhalten. *Noldin* führt als Hauptgrund an, das sei nicht ein neues Opfer. *V.* aber glaubt, daß dies ein neu begonnenes Opfer und eine Konsekration nur einer Materie ohne die andere sei und daß deshalb jene Sentenz *Noldins* nicht probabel genannt werden könne. Es ist ja richtig, daß keiner der genannten Auktoren (*La Croix, S. Alphonsus, Benedikt XIV*) diesen Modus erwähnt; aber ebenso sagt keiner, daß das ein neues Opfer sei; *La Croix*[2]) behauptet das nur, wenn der Priester keine Intention gehabt hat, wenn die Partikeln gar nicht konsekriert sind. Und in diesem Falle ist ihm voll zuzustimmen. Aber das ist nicht die Frage, von der *Noldin* spricht. Hier handelt es sich um Partikeln, die man konsekrieren wollte, so daß die Intention oder auch die Oblation vorhanden war, aber ein anderer Umstand die Konsekration zweifelhaft machte, und der Zweifel zwischen Konsekration und Kommunion auftauchte.

[1]) Ebenso in *Periodica* XIII. p. 61 ff. Dagegen *Gardette* in *Nouv. Revue Theol.* 1924, p. 381.

[2]) l. 6. p. 2. n. 243.

Dadurch wurden, wie P. *Gardette* bemerkt, die Partikeln zu einem Teil des gegenwärtigen Opfers. Aber auch das bekämpft P. *Vermeersch* in „Periodica"; der Willensakt des Zelebranten sei zwar notwendig zur Konsekration, so führt er aus, aber er könne nicht bewirken, daß die vollendete Konsekration eine neue Ergänzung erhalte. Dieses Argument nun kann uns nicht überzeugen; es scheint vorauszusetzen, was es beweisen will, daß nämlich die Konsekration schon vollendet war; sie war nicht vollendet, weil ein Teil (allerdings nicht ein wesentlicher, aber doch ein vom Zelebranten intendierter und determinierter Teil) nicht sicher konsekriert wurde. So ist die bedingte Wiederholung der Konsekrationsworte nur eine Ergänzung, die die tatsächliche Unsicherheit beheben soll, so daß das erreicht wird, was der Priester von Anfang an erreichen wollte. Und noch eine Erwägung: Selbst wenn die Ansicht des Verf.s sicher wäre, daß damit ein neues Opfer beginnt, so bewirkt doch das dubium facti, daß der Priester nicht tatsächlich ein neues Opfer beginnt, sondern sich nur der Gefahr aussetzt, ein solches zu beginnen; ist aber des Verf.s Ansicht selbst nur zweifelhaft, und unsere, daß es sich nur um eine Ergänzung handelt, wenigstens probabel, so bewirkt dies, daß man sich bei diesem Vorgehen höchstens der Gefahr einer Gefahr aussetzt, was wohl im Falle der Not niemand als unerlaubt hinstellen wird.

Der n. 284 erwähnte Dr. *Franz Schmid* ist nicht Jesuit, sondern der ehemalige Germaniker und Dogmatikprofessor am Seminar in Brixen, der vor zwei Jahren als Generalvikar der Diözese starb.

Der Ansicht (n. 396), daß das Privileg des cn. 858 § 2 auch für Kranke gilt, die sich zur Kirche begeben können, kann ich mich nicht anschließen; die Gründe habe ich gelegentlich der Besprechung des Buches von *Cappello*[1]) angegeben. Gegen die Ansicht des Verf.s (n. 486,5), daß die Gültigkeit der Beichte einer Klosterfrau, die sie nach cn. 522 bei einem in der Diözese für Frauen approbierten Beichtvater ad conscientiae tranquillitatem macht, von dem Ort der Beichte abhängig sei, möchte ich außer den Gründen anderer Auktoren noch verweisen auf einen Satz, den Verf. selbst n. 451 ausspricht: „Sed a rationibus iuridicis alienum foret circumstantiam loci ad valorem exigere confessionis exceptae a sacerdote cui iurisdictio in personas simpliciter tribuitur".

N. 603 gelegentlich der Anzeige wegen sollicitatio in confessione scheint dem Verf. entgangen zu sein, daß cn. 904 das Wort „sacerdotem" ausdrücklich enthält, so daß man aus einer „studiosa omissio huius vocis" nicht argumentieren kann.

[1]) Diese Zeitschrift 1923, S. 61.

Der IV. Band enthält in kürzerer Form, was P. V. schon in seinem größeren Werk „De Castitate“[1]) behandelt hat; auch hier möchte ich hervorheben, daß die praktischen Folgerungen und Ratschläge gesund und treffend, gleichweit entfernt von zu großer Strenge und von schädlicher Nachgiebigkeit sind.

In einem Punkt könnte vielleicht eine genauere Erklärung gegeben werden, damit die Harmonie mit anderen Definitionen hergestellt würde. Es betrifft die allgemein angenommene Ansicht, daß wohl die Frau nach dem ehelichen Akt sich die volle Befriedigung verschaffen kann, nicht aber der Mann. Als Grund für das letztere gibt *V.* einfach an (n. 56): „esset mera pollutio“. Dieser Grund nun ist einleuchtend, wenn man das Wesen der pollutio in der frustratio seminis sieht; da aber Verf. n. 92 mit Recht diese Ansicht verwirft, entsteht die Frage, ob seine Erklärung des Wesens der pollutio für diesen Fall beweist, daß nur von Seiten des Mannes, nicht aber von Seiten der Frau eine pollutio vorhanden sei; denn sowohl er als sie „exercent qua singuli actum, qui communi opera ut actus speciei exercendus erat“.

Diese Bemerkungen sollen die Empfehlung des ausgezeichneten Buches nicht beeinträchtigen, sondern nur beweisen, daß wir dasselbe mit Interesse gelesen haben, und daß das Lob, das wir dem Buche freudig spenden, nicht bloß Weihrauch sei, den ein Mitbruder desselben Ordens einem andern darbringt.

Innsbruck. Albert Schmitt S. J.

Acta sacrae congregationis de Propaganda Fide res gestas bohemicas illustrantia. T. I. P. I. 1622—1623. Opera *Ignatii Kollmann* edidit comitiorum Bohemiae deputatio. Pragae, Typis Gregorianis. 1923. 175 S. Lex.

Die böhmische Deputation für Herausgabe geschichtlicher Quellen hat begonnen, die für die Religionsgeschichte des Landes sehr wichtigen Briefe, Verhandlungen und Akten der römischen Kongregation für die Ausbreitung des Glaubens (de Propaganda Fide) herauszugeben. Das Archiv der Propaganda ist schwer zugänglich. Von allen Instituten zur Erforschung römischer und italienischer Archive hatte lange Zeit nur das böhmische Zutritt erhalten. Viele Jahre war Dr. *Ignaz Kollmann* und andere strebsame böhmische Forscher bemüht, aus den zahlreichen Registerbänden, Verhandlungsprotokollen, Brief- und Aktensammlungen der Propaganda die auf die Geschichte Böhmens bezüglichen

[1]) Diese Zeitschrift 1921, S. 130.

Schriftstücke auszuheben, genau abzuschreiben, ihre Herkunft und Bedeutung zu erforschen und sie durch Stücke aus andern Sammlungen Roms, besonders aus der vatikanischen Bibliothek, und dem dortigen Archive zu ergänzen. Eine Frucht dieser mühevollen Arbeiten ist der vorliegende Band, ein Beweis nicht nur des Sammelfleißes, der Achtsamkeit und wissenschaftlichen Genauigkeit des Herausgebers, sondern auch des wertvollen Gehaltes der ausgehobenen Stücke. *K.* bringt zuerst einige wichtige Stücke zur Geschichte der Gründung der Kongregation, die manche Seiten der bisherigen Darstellungen berichtigen und ergänzen. Daran schließen sich Briefe und Akten, die die Geschichte Böhmens und des Beginnes der katholischen Generalreformation betreffen. Unter andern sind davon besonders wichtig die Urkunden und Aktenstücke, die die Vereinigung der Karolina mit der Ferdinandea der Jesuiten betreffen. Obwohl die Geschichte dieser Vereinigung von verschiedenen Gelehrten und von ganz entgegengesetzten Standpunkten aus geschrieben wurde, bringen doch die hier veröffentlichten Schriftstücke viel neues Licht in diese Frage. Der Herausgeber hat diese Urkunden und Schriftstücke nicht nur getreu abgedruckt, sondern auch in den erklärenden Anmerkungen und durch Zusätze am Ende der einzelnen Stücke bereichert, teilweise berichtigt und die heikle Prager Universitätsfrage nach allen Richtungen nach ihrem damaligen Stande eingehend beleuchtet. Er hat aber dabei, getäuscht durch die Ausführungen der Jesuitengegner, zu wenig beachtet,daß es sich um eine Verbindung und Verschmelzung zweier Anstalten handelte, nicht um die Neuerrichtung der alten philosophischen und theologischen Fakultäten an der Karolina. Die Jesuiten wollten daher nicht zugeben, daß sie von ihren bisherigen Freiheiten und Rechten, die ihnen Ferdinand I. verliehen und Mathias vervollständigt und bestätigt hatte, in irgend einer Weise durch Einführung neuer Lehrkanzeln oder durch Einsetzung eines über dem Rektor stehenden Kanzlers beeinträchtigt würden. Würde der Herausgeber dies berücksichtigt haben, wäre vielleicht manche Anmerkung anders geschrieben worden, als sie vorliegt. Es fehlen auch noch, um die Auffassung und Stellung der Jesuiten zur Übernahme der Universität und ihrer Güter ganz richtig beurteilen zu können, die Briefe des Ordensgenerals Vitelleschi an den Visitator Argenti, den ersten Provinzial P. Runer und an die jeweiligen Rektoren des Klemenskollegs. Diese lassen am besten erkennen, daß die Jesuiten in Prag von der Regierung gedrängt wurden, die Obsorge über die Universität zu übernehmen. Noch wichtiger a die Universitätsfrage ist die Geschichte des Beginnes der katho-

lischen Generalreformation und die damit zusammenhängende Frage der Gründung neuer Bistümer in Böhmen. Auch hiefür bringt dieser erste Teilband viele neue Belege aus dem Briefwechsel des päpstlichen Nuntius Carl Carafa mit dem Präfekten der Kongregation Ludwig Kardinal Ludovisi und mit andern geistlichen Würdenträgern in Rom. Wenn auch die Berichte Carafas manche Ungenauigkeit und Unrichtigkeit enthalten, so hat doch der Herausgeber in erklärenden Anmerkungen, Zusätzen und durch Herbeiziehen von Briefen und Urkunden aus heimischen Archiven sie nicht nur berichtigt, sondern auch ergänzt und es jedem Benützer dieser Urkundensammlung ermöglicht, sich über den Gang der Ereignisse ein richtiges Urteil zu bilden. Es werden dadurch die vorhandenen Darstellungen der katholischen Generalreformation durch wertvolle Akten ergänzt und die Kenntnis von der Tätigkeit der alten Orden, besonders der Konventualen und der Dominikaner, sehr erweitert. Das wichtige Gutachten, das der bekannte P. *Wilhelm Lamormaini* auf Veranlassung der böhmischen Grafen Wilhelm Slavata und Jaroslaus Borita von Martinitz etwa im Oktober 1621 an die Propaganda gesandt hat, wird hier nach einer genaueren Abschrift und mit Berichtigungen und Ergänzungen aus andern Handschriften veröffentlicht und durch zahlreiche Anmerkungen erläutert. Wenn aber der Herausgeber das in Prag abgegebene Gutachten eines Jesuiten S. 36 mit *Lamormaini* in Verbindung bringt, dürfte er sich irren. Wenn auch beide Gutachten, sowohl das von *Lamormaini* als das von einem Prager Jesuiten (wahrscheinlich von P. *Korona*) verfaßte auf eine und dieselbe Vorlage zurückgehen, ist doch die Sprache des zweiten Gutachtens so wenig diplomatisch klug, daß *Lamormaini* es abgelehnt haben würde. Auch war *Lamormaini*, wie seine späteren Gutachten bezeugen, kein Gegner der Gründung neuer Bistümer in Böhmen, hielt aber die Zeit dazu noch nicht für gekommen, da die Bischöfe vor der Durchführung des Bekehrungswerkes Hirten ohne Herde gewesen wären. Ferner würden auch die Mittel nicht gereicht haben, die Gründung der Bistümer schon während des Krieges in Angriff zu nehmen, da selbst die Missionäre manchmal Not leiden mußten. Die Textbehandlung und die Korrektur des Druckes ist sorgfältig; nur hie und da sind Versehen bemerkbar, die aber leicht verbessert werden können. Fehler, die infolge der frühen Druckzeit entstanden sind, wird der Herausgeber, wie zu hoffen steht, in der Einleitung verbessern. So z. B. wäre zu der Bemerkung auf S. 2, Anm. 3, daß Pius V. keine Kongregation für Missionen gegründet habe, jetzt *Pastor*, Geschichte der Päpste VIII 536 zu vergleichen. Die ganze An-

merkung müßte mit Rücksicht auf die Ausführungen *Pastors* in seinem VIII. und IX. Bande manche Änderungen erfahren. Möge dieser Teilband, der schon seit 1911 im Drucke vollendet ist, bald durch den zweiten Teil und den sehr wichtigen Einleitungsband ergänzt werden.

Innsbruck. Alois Kröß S. J.

Beiträge zur Geschichte der Aszese des Exerzitienbuches. Herausg. von *G. Harrasser S. J.* Innsbruck, Fel. Rauch 1925. 182 S. 8°. (I. Bd. der Studien zu den Exerzitien des hl. Ignatius)

Bisher sind unter Leitung des Herausgebers P. *Harrasser* eine Reihe populärer kleiner Büchlein zur Exerzitienfrage erschienen, die alle mehr oder weniger den Zweck haben, die Gläubigen für die Exerzitien des hl. Ignatius zu begeistern, einige wichtige Fragen zum Verständnisse der Exerzitien zu erläutern und die Exerzitienbewegung in den verschiedenen Ländern auch in Österreich und Deutschland bekannt zu machen. Nun will er diese populären kurzen Abhandlungen durch wissenschaftliche Studien über die Exerzitien ergänzen. Der vorliegende erste Band dieser Studien enthält eine Reihe von Vorträgen, die bei einer Exerzitientagung von Priestern der Gesellschaft Jesu in Innsbruck gehalten worden sind. An erster Stelle behandelt P. *Arthur Godina*, der verdiente Herausgeber des spanischen Urtextes und der ältesten lateinischen Übersetzungen des Exerzitienbüchleins und der Direktorien, nach zuverlässigen gleichzeitigen Quellen die Entstehung der Exerzitien, ihren Inhalt, die Art und Weise der Entstehung, die Quellen und endlich die Vorläufer des Exerzitienbüchleins. Der ganze Vortrag beruht auf gründlicher Forschung und läßt kaum einen Raum, um wesentlich Neues hinzuzufügen. Ein zweiter Vortrag: „Die Direktorien zum Exerzitienbüchlein, ihre Geschichte und ihr Inhalt" ist von P. *Sinthern*. Die übrigen beschäftigen sich mit dem Inhalt der Exerzitien und geben wertvolle Winke, wie gewisse Stoffe des Büchleins zu behandeln sind. Am meisten willkommen dürften den Exerzitienleitern die Vorträge sein über das Fundament und über die Wahlbetrachtungen, weil diese Gegenstände zu den wichtigsten, aber auch schwierigsten des Exerzitienbüchleins gehörten. In dem Vortrage über das Fundament zeigt P. *Klemens Lönartz*, wie die Grundwahrheiten der Schöpfung des Menschen und seiner Bestimmung nach dem Bedürfnisse der Exerzitanten verwertet werden können. Er berührt dabei auch die Frage, welche Beweise für das Dasein Gottes gebracht und wie sie behandelt werden können, ferner

wie die Betrachtung über die Indifferenz bei weltlichen Berufen nutzbar gemacht werden muß. Bei den Wahlbetrachtungen behandelt P. *Augustin Merk* ihre Bestimmung und Stellung, die Wahlbetrachtungen und die Standeswahl, die Anwendung der Wahlbetrachtungen, ihre Bedeutung für das innere Leben, für die Beurteilung des Geistes und der Frömmigkeit des heiligen Ignatius und ihre Stellung innerhalb der aszetischen Literatur. Vortreffliche Winke gibt auch P. *Robert Nostitz* in seinem Vortrage über die Betrachtung „De Regno Christi", die heute wegen der veränderten Verhältnisse und Anschauungen besondere Schwierigkeiten bietet. P. *Otto Daneffel* wählte sich das Thema über die Sünde und die Sündenstrafen und zeigt, wie die Betrachtungen des heiligen Ignatius über diese Wahrheiten auch heute noch eindrucksvoll erläutert werden können. Die so wichtigen Vorbemerkungen zu den geistlichen Übungen und Anleitungen zur Betrachtung und Beschauung in den Zusätzen (Annotationes Additiones) bespricht P. *Johann Ev. Rainer* in einem längeren Vortrage und hebt namentlich ihre Bedeutung für die Aszese hervor. Andere wichtige Regeln des Büchleins werden hoffentlich in der Fortsetzung der Studien berücksichtigt werden. Einstweilen dürfte das Gebotene alle befriedigen, die sich mit dem wichtigen Büchlein der geistlichen Übungen eingehender befassen.

Innsbruck. Alois Kröß S. J.

1. Dr. *Otto Schilling*, Professor an d. Universität Tübingen, **Die Staats- und Soziallehre des hl. Thomas** v. A. Paderborn 1923. X u. 285 S.

2. Dr. *Nicolaus Hilling*, Professor des Kirchenrechts in Freiburg i. Br., **Das Personenrecht des Codex juris canonici.** 1924 IX u. 271 S.

3. Dr. *Dominikus Lindner*, **Die Anstellung der Hilfspriester.** Eine kirchenrechtsgeschichtliche Untersuchung. Kempten 1924. VIII u. 157 S.

4. *G. Cocchi*, **Commentarium in codicem juris canonici.** Liber III. De rebus (vol. V et VI). Romae 1924, Taurini-Marietti. Pag. 259 et 444.

5. *Giovanni Carrora*, prof. nell'Universita cattolica del Sacro Cuore, **Il Boicottagio.** Milano 1924. Pag. 224.

6. Dr. *Karl Schwarzlose*, Pfarrer und Universitätsdozent in Frankfurt a. M., **Grundzüge des deutsch-evangelischen Kirchenrechts u. des orthodox-morgenländischen Kirchenrechts.** Bonn 1924. 300 S.

1. Eine sehr fleißige und gelehrte Arbeit. Das Buch umfaßt drei Abschnitte: die Naturrechtslehre (S. 5—45), die Staatslehre (S. 45—209) und die Soziallehre (S. 209—276) des hl. Thomas von Aquin. Daraus ersieht man schon, daß der Löwenanteil des Buches der Staatslehre zugefallen ist. Es trägt einen ähnlichen Titel wie ein früheres Werk desselben Professors: „Die Staats- und Soziallehre des hl. Augustinus"; inhaltlich aber besteht auch insofern ein bedeutender Unterschied zwischen beiden Büchern, als das, was man jetzt Soziallehre zu nennen pflegt und was auch der Verf. in dem neuen Werke so benennt, in dem früheren Buche nur wenige Seiten ausmacht, in dem neuen aber in einem eigenen umfassenden Abschnitte behandelt wird, nämlich die Lehre von der Stellung der Menschen zu den äußeren materiellen Gütern. Im ganzen Buche beschränkt sich der Verf. auf die Darlegung der Lehre des hl. Thomas. Auf die Quellen, aus denen der hl. Lehrer geschöpft hat, auf die Erweiterung und den Ausbau, den diese Lehren in den folgenden Jahrhunderten seitens der fortschreitenden kirchlichen Wissenschaft gefunden haben, auf die Anpassung derselben an die heutigen Verhältnisse geht der Verf. nicht näher ein. Auch ist es wohl kaum seine Absicht gewesen, Pionierarbeit zu leisten und den Lehren des hl. Thomas und der Scholastik gerade in denjenigen Kreisen, welche mehr oder weniger von vornherein den diesbezüglichen Anschauungen des Mittelalters mit Mißtrauen, ablehnend oder gar mit Verachtung begegnen, Eingang zu verschaffen. Das hindert auch der sehr, wohl allzusehr gedrängte Stil, dem man das Bemühen ansieht, möglichst viele Gedanken in einem Satze zum Ausdruck zu bringen. Besonders ist lobend hervorzuheben, daß der Verf. seine Darlegungen nicht etwa, auch nur vorwiegend, aus einem Werke etwa der theologischen Summe, sondern aus allen Werken des hl. Lehrers genommen hat; der Leser staunt über die umfassende Bekanntschaft *Sch.s* mit den Werken des Aquinaten.

Da die kirchliche Wissenschaft nie geruht hat, vielmehr auch der christlichen Staats- und Soziallehre, namentlich wohl dieser letzteren ihre Aufmerksamkeit zugewendet hat, so wäre es selbstverständlich dem Geiste der Kirche zuwider und überaus schädlich, wenn man an den Leistungen der auf die Hochscholastik des Mittelalters folgenden Jahrhunderte achtlos vorübergehen würde. Da darüber die Hauptgrundsätze stets dieselben geblieben sind und auch heute noch in Geltung stehen, ist es von hohem Interesse und sehr nützlich, gerade mit den Lehren des hl. Thomas, des Fürsten der Scholastik, sich bekannt zu machen, wenngleich sie in nebensächlicheren Dingen ihre Ursprungszeit, das dreizehnte Jahrhundert, nicht verleugnen.

Demjenigen, welcher die Anschauungen des hl. Thomas kennen lernen will, ersetzt das Buch ein umfassendes Forschen in diesen Werken, ermöglicht ihm aber auch durch die sehr reichlichen und genauen Quellenzitate, sich noch weiter in diesen Werken umzusehen.

2. Der Codex iur. can. unterscheidet im zweiten, De personis überschriebenen Buche die kirchlichen Personen in Clerici, Religiosi, Laici und stellt in drei verschiedenen Titeln deren Rechte dar. Da das Regularenrecht einem besonderen Werke vorbehalten ist, so behandelt *Hilling* trotz des allgemeineren Titels in diesem Buche nur das Recht der Säkularkleriker und der Laien. Doch berücksichtigt er nicht nur dasjenige, was das kirchliche Rechtsbuch Personenrecht nennt und als solches darlegt; vielmehr nimmt er aus den andern Büchern des Codex sehr vieles, was die Personen, namentlich die Kleriker näher angeht. Er legt nach dem Beispiele der früheren Lehrbücher des Kirchenrechtes eine andere Anordnung seinen Ausführungen zugrunde. So findet sich hier im Personenrecht auch das ganze Weiherecht, das der Codex bekanntlich beim kirchlichen Sachenrecht bringt. Ebenso findet sich im Personenrecht vieles untergebracht aus dem Pfründen-, dem Strafrecht u. s. w. Zudem bringt *H.*, was für Studierende des Kirchenrechtes besonders angezeigt ist, Begriffsdefinitionen und -Einteilungen und hat so sein Buch zu einem besonders guten Lehrbuch für Vorlesungen ausgestaltet. Das Personenrecht in diesem Umfange bildet neben dem Verfassungs- oder den fundamentalen Rechten der Kirche wohl den wichtigsten Teil des Kirchenrechtes, das im theologischen Unterricht behandelt werden muß. Was die römische Studienkongregation für solche Anstalten verlangt, die den Doktorgrad im kanonischen Rechte verleihen dürfen, die besondere Entwicklung der einzelnen kirchlichen Einrichtungen und Gesetze, das hat auch *H.* in seinem Buche geleistet, so daß auch die Rechtslehrer an diesen Anstalten es gut verwerten können. Sehr reich ist auch die Zitierung sowohl des Codex selbst als auch der andern kanonistischen älteren und neueren Literatur.

An Einzelheiten sei gestattet, folgendes zu bemerken. Zu S. 6 u. 13: Aus dem Texte des Vatikanischen Konzils und dem can. 329 des Codex geht gewiß hervor, daß der Papst nach göttlichem Rechte (ex jure divino) als Vorsteher der einzelnen Kirchen Bischöfe bestellen muß; daß die Bischöfe aber ihre Regierungsgewalt, ähnlich wie der Papst, unmittelbar von Gott erhalten, diese also nicht ein Ausfluß der päpstlichen Gewalt ist, läßt sich

aus den angegebenen Stellen nicht folgern. Die seit Jahrhunderten bestehende Kontroverse über den Ursprung der bischöflichen Gewalt besteht auch heute noch. — S. 71 daß die Subdiakone durch das Kirchengesetz zum Zölibate verpflichtet sind, besagt can. 132 § 1 allerdings; die Frage aber, ob mit der Übernahme des Subdiakonates nicht auch ein stillschweigendes Gelübde der Keuschheit verbunden ist, wird sich aus diesem Kanon nicht beantworten lassen. *Prümmer* (Manuale juris canonici, pag. 91) sagt auch in der neuen Auflage noch, mit Berufung auf cap. unic. De voto in VI. (Bonifatius VIII) die Verpflichtung stamme „probabilius etiam ex voto". Falls der Weihekandidat durch ein Gelübde sich nicht verpflichten wolle, bliebe die aus dem Kirchengesetze stammende Verpflichtung noch bestehen. Ja, die ganz allgemeinen Worte des genannten Kanon (qui contra castitatem peccantes sacrilegii quoque rei sunt) werden sich leichter unter Annahme eines Gelübdes als eines bloßen Kirchengesetzes erklären lassen. — Die Bedenken, welche der Verf. (S. 229) gegen jene Arten von Pfarrvikarien äußert, die er als „Zwitterbildungen" bezeichnet, scheinen mir nicht begründet. Canon 476 bezieht sich, wie aus § 2 hervorgeht, auch auf jene Vikare, welche pro determinata paroeciae parte bestellt werden; und darum gilt auch für diese der § 6 dieses Kanon, der den Diözesanstatuten, dem jedesmaligen Anstellungsdekrete des Ordinarius und dem Pfarrer selbst überläßt, die Rechte und Pflichten der Vikare zu bestimmen. Wohl zählt can. 462 die dem Pfarrer reservierten Amtsgeschäfte auf; indes besteht diese Reservation nicht der ordentlichen Gewalt des Ortsordinarius gegenüber und daher kann dieser ohne Wissen und Willen des Pfarrers einem Vikar ähnliche Vollmachten erteilen. Würde das ohne hinreichenden Grund geschehen, so könnte sich der Pfarrer gewiß darüber beschweren und auch an eine höhere Instanz sich wenden. Machen aber die seelsorglichen Bedürfnisse die Delegierung eines Vikars und die Ausstattung desselben mit weitgehenden Vollmachten, die allen andern gegenüber dem Pfarrer reserviert sind, nötig, so wird ein Grund zur Beschwerde nicht vorliegen.

3. Der Verf. behandelt einen ganz speziellen Einzelgegenstand das Recht zur Anstellung der Hilfsgeistlichen in der Pfarrseelsorge von den ältesten Zeiten der Kirche an bis zur Gegenwart, für die es im can. 467 des neuen kirchlichen Rechtsbuches festgelegt ist. Die Schrift verdient volle Beachtung seitens der für das Kirchenrecht sich interessierenden Kreise. Sie beruht auf eingehendster und sorgfältiger Forschung in den allgemeinen wie

auch manchen partikulären Rechtsquellen. Da die Anstellung von Hilfskräften in der Seelsorge notwendig mit anderen kirchlichen Gesetzen und Einrichtungen verbunden ist, so beleuchtet das genannte Anstellungsrecht auch diese, z. B. die absoluten und relativen Weihen, die Erziehung und Ausbildung der Kleriker u. s. w. Es zeigt sich eine fortschreitende Vervollkommnung in der Organisation der Seelsorge bis zur heutigen Konzentrierung der Anstellung der Seelsorgsgeistlichkeit in der Hand des Diözesanobern. Für die Entwicklung des Anstellungsrechtes in der Nachtridentiner Zeit entnimmt der Verf. viele Einzelheiten den Urkunden der Salzburger und Freisinger Diözese.

4. Auf die vier ersten Bändchen seines Commentarium in Codicem juris canonici, welche den lib. I Normae generales und lib. II De personis behandeln und vom Unterzeichneten im Jahrg. 1923 (Bd. 47, S. 568) kurz besprochen wurden, hat *Cocchi* als Kommentar zum lib. III De rebus zwei weitere Bändchen folgen lassen, deren erstes mit Übergehung der Pars I De Sacramentis die Pars II und III, das zweite die Pars IV, V u. VI bespricht. Die Anlage dieser neuen Teile ist natürlich die gleiche geblieben. Der Verf. bietet eine solide und zuverlässige Erklärung der einzelnen Canones; doch könnte der Vergleich des jetzigen Rechtes mit dem früheren, sowie die historische Entwicklung eingehender dargestellt sein. Auch nehmen die Summaria wohl einen im Vergleich zu ihrem Werte und Nutzen zu bedeutenden Raum ein; derselbe hätte zu eingehenderen Darlegungen besser verwendet werden können. Die noch ausstehenden Teile (De Sacramentis, De processibus, De delictis et poenis) werden als demnächst erscheinend angekündigt.

5. Das Werk gehört zu einer Bücherserie, die von der Juristenfakultät der neugegründeten katholischen Universität in Mailand herausgegeben wird, und ist vor allem für Juristen geschrieben. Im ganzen Buche hält sich der Verf. genau an den Begriff des Boykott in seinem Unterschied von Streik, obwohl diese beiden Vorgänge in der Praxis vielfach miteinander verbunden sind. Den zur Verschärfung eines Streiks angewendeten Boykott unterscheidet er als einen sekundären vom primären Boykott, der nicht zur Unterstützung einer anderen Maßregel dient, sondern selbstständig oder unmittelbar zur Erreichung eines bestimmten Zweckes angewendet wird. Der Verf. gibt sowohl die Gesetzgebung der verschiedenen, wirtschaftlich wichtigsten Staaten an, als auch die Anschauungen der Juristen in diesen Staaten. Es kommen Italien, Deutschland, Frankreich, England und die Vereinigten Staaten

Nordamerikas in Betracht. Der deutschen juristischen Wissenschaft spendet er das Lob, daß sie sich am gründlichsten und umfassendsten mit der Boykottierung beschäftigt habe. Wenn er von den Deutschen dann auch sagt, daß sie für die verschiedenen Arten des Boykotts auch verschiedene Benennungen haben, so wird dazu wohl zu bemerken sein, daß der Gebrauch derselben nicht ganz einheitlich ist.

Die Moraltheologen interessiert vor allem das Urteil des Verf.s über die Erlaubtheit der Boykottierung (S. 191 ff); er bespricht die einzelnen Arten desselben (Straf-, Konkurrenz-, sekundärer u. s. w. Boykott). Nach den Grundsätzen der katholischen Moraltheologie bedarf sein Urteil vielfacher Korrektur. So läßt sich z. B. sicher nicht behaupten, daß der sekundäre Boykott als solcher schon unerlaubt sei; selbst eine Strafboykottierung würde unter Umständen gegen das christliche Sittengesetz nicht verstoßen, wenn aus derselben die Besserungsabsicht hervorginge oder die Abschreckung anderer erreicht werden sollte. Auf weiteres können wir hier nicht eingehen.

6. Die Revolution und der Umsturz des Jahres 1918 hat für die protestantischen Landeskirchen sowohl Deutschlands als auch Österreichs unmittelbar weitreichende Folgen gehabt. Jede einzelne Landeskirche wurde durch die Thronentsagung der weltlichen Fürsten ihres Oberhauptes, ihres summus episcopus beraubt und so waren sie genötigt, bedeutende Veränderung an ihren Verfassungen eintreten zu lassen. Sie benutzten diese Gelegenheit, um das früher schon mehrseitig geäußerte Verlangen auszuführen, von den Staatsautoritäten — die Landesfürsten pflegten ihre kirchliche Gewalt mehr oder weniger durch die Staatsministerien auszuüben — sich unabhängiger zu machen und mußten die bisher den rein weltlichen Staatsbeamten zustehenden Obliegenheiten auf innerkirchliche Organe übertragen. Wer über die heutige Verfassung der dreißig verschiedenen Landeskirchen Deutschlands sich Kenntnis verschaffen will, findet gute Belehrung in diesem Buche. Nach einigen einleitenden Bemerkungen (S. 1—20) behandelt der Verf. zuerst die „Geschichtliche Entwicklung des evangelischen Kirchenrechtes" (S. 20—50), sodann kurz die bisherigen Verfassungen der einzelnen Landeskirchen (51—51), um im Hauptteile (71—175) die heutigen Verfassungen, sowie (176—238) die „Verwaltung der evangelischen Kirche" darzustellen. Als Anhang ist ein „Abriß des orientalischen Kirchenrechtes" (250—292) beigegeben.

Besonders bemerkt sei noch, daß die Landeskirchen sich

nun auch zur Wahrung der gemeinsamen Interessen, allerdings „unter Vorbehalt der vollen Selbständigkeit der verschiedenen Kirchen in Bekenntnis, Verfassung und Verwaltung" (S. 74) zusammengeschlossen haben in einen „Deutschen evangelischen Kirchenbund". Als das oberste Organ desselben ist der aus 210 Mitgliedern bestehende „Deutsche Evangelische Kirchenrat" anzusehen. Von diesen 210 Mitgliedern werden 150 von den obersten Synoden der einzelnen Landeskirchen gewählt, wobei „tunlichst nicht geistliche Abgeordnete in doppelter Zahl der Geistlichen" gewählt werden sollen. „Eine weitgehende Heranziehung des Laienelementes zu kirchlicher Mitarbeit ist überhaupt ein Kennzeichen der neuen Ordnungen ... In einigen Landeskirchen wird auch Nichtgeistlichen das Recht auf Predigten und Ansprachen in kirchlichen Räumen zugebilligt, hier und da sogar die Befugnis zur rechtsgültigen Vornahme von geistlichen Amtshandlungen und zwar nicht nur für Ausnahmsfälle, sondern als eine langfristige Erlaubnis" (S. 87). Eine wichtige gemeinsame Neuerung der Verfassungen ist auch „die Ausdehnung des aktiven und passiven Wahlrechts auf die Frauen" (S. 86).

Innsbruck. J. Biederlack S. J.

Dr. *Clemens Oberhammer*, **Der heiligen Eucharistie geweihtes Jahr.** Vier Bändchen in 12° von je 315 bis 336 Seiten. Verlagsanstalt Tyrolia. 1920—1924.

Das Werk bietet „Tagesgedanken zur Vorbereitung und Danksagung auf das hl. Opfer und die hl. Kommunion im Anschluß an die Meßtexte (des ganzen Kirchenjahres), aus Liturgie und Legende gesammelt". Wie der Verfasser es im Geleitworte ausdrücklich bemerkt, entstammen diese der jahrelangen Übung desselben, zur Vorbereitung und Danksagung für das hl. Opfer das römische Meßbuch, insonderheit seinen Offertoriums- und Kommunionvers zu benützen. Was er da selber gefunden und empfunden, wollte er auch anderen mitteilen. Ganz klar gibt er selbst den Zweck dieser Arbeit an: „In den ersten Jahrhunderten des Christentums, ja tief in das Mittelalter hinein, gab es einen engen Anschluß der Gläubigen an das liturgische Gebet in Messe und Brevier .. Sich jetzt, in anderen Zeit- und Lebensverhältnissen, dem Geiste dieser glaubensstarken Vergangenheit wieder mehr einleben zu helfen, innigen Anschluß an die Gesinnung der Kirche, ihr Denken und Beten bei Opferung und Kommunion, zu empfehlen, ist Zweck dieses Buches".

Diesen Zweck zu erreichen, wählte der Autor, wie bereits angedeutet wurde, den jeweiligen Text des „Offertoriums" und der „Communio" der Tagesmesse (sowie einiger Votivmessen) zum Ausgangspunkt und zur Grundlage seiner Betrachtungen, jedoch so, daß daneben auch andere wechselnde Texte der Liturgie Berücksichtigung finden. Bei Heiligenfesten aber werden hervorstechende Züge aus dem Leben des Heiligen in meisterhaft schöner Weise mit geschickter Vermeidung sowohl des eintönigen Erzählerstiles als auch eines aufdringlichen Tugendspiegels mit Beziehung aut den Offertoriums- und Kommunionvers dem betrachtenden Geiste vorgeführt. Diese kleinen Betrachtungen, welche dazu bestimmt sind, das Herz ganz im Geiste der Kirche für die heilige Messe und die heilige Kommunion in die richtige Stimmung zu bringen, sind durchwegs in zwei Punkte geteilt, die sich an die zwei genannten Verse anschließen.

Der reiche Stoff ist auf vier Bändchen verteilt. Das erste, „Im Licht des Christkindes", die Advent- und Weihnachtszeit umfassend, war schon im Jahre 1920 erschienen. Die günstige Aufnahme, die es fand, bestimmte den Autor, in den folgenden Jahren nacheinander die übrigen Bändchen zu veröffentlichen: Bd. II: „In Leid und Sieg" (Vorfasten-, Fasten- und Osterzeit); Bd. III „Im Feuer des Hl. Geistes" (vom 3. Sonntag nach Ostern bis Mitte August); Bd. IV: „In Herbstestagen" (von Mitte August bis Ende November).

In den „Vorbemerkungen für den praktischen Gebrauch" wird auf die Wichtigkeit des Erfassens des liturgischen Geistes und der innigen Teilnahme der Gläubigen an der Opferhandlung der heiligen Messe hingewiesen. Demzufolge will dieses Werk dieses Erfassen und diese Teilnahme fördern; und ohne Zweifel wird auch der Zweck in bedeutendem Maße bei jenen erreicht, welche sich nicht damit begnügen, diese Büchlein flüchtig zu lesen, sondern auch den reichen Gedankeninhalt betrachtend verkosten. Der geschätzte Autor wird es aber gewiß nicht als eine geringe Einschätzung seiner schönen Arbeit deuten, wenn darauf hingewiesen wird, daß darin wohl der Geist des Kirchenjahres zum Ausdruck kommt und die heilige Eucharistie speziell als Kommunion berücksichtigt wird, während dieselbe in ihrem Charakter als Opfer des Neuen Bundes nicht lichtvoll genug aufgezeigt wird. Wohl ist oft von „Opfer" die Rede; aber dabei handelt es sich gewöhnlich mehr um Opfer in dem landläufigen Sinne von Selbstüberwindung als um das Opfer des Neuen Bundes und die liebende Hingabe der Gläubigen an den himmlischen Vater in Verbindung mit Christus im Opfer der heiligen Messe. So erscheint die hl. Messe mehr als ein Mittel zur Vorbereitung auf die hl. Kommu-

nion, denn als eine Huldigung an den himmlischen Vater. Indem sie auf diese Weise zu einem Mittel zu einem speziellen Zweck gemacht wird, büßt sie ein wenig von ihrem Glanze ein, den sie als selbständige Größe hat, als der vorzüglichste Akt der Gottesverehrung.

Abgesehen von diesem Punkt, den man beanstanden möchte, ist das Werk eine ganz originelle, viele Liebe und großen Fleiß bekundende Arbeit. Ein übernatürlich-poetischer Hauch durchweht das Ganze; der Leser wird da unvermerkt aus den irdischen Niederungen in eine höhere Welt erhoben, wo er etwas von jenem Frieden ahnt, den die Welt nicht geben kann.

Innsbruck. A. Barbaria S. J.

P. Philipp Jeningen S. J., ein Volksmissionär und Mystiker des 17. Jahrhunderts. Nach den Quellen bearbeitet von *A. Höss S. J.* Mit einem Geleitwort von Bischof Dr. Paul Wilhelm von Keppler. Mit 9 Text- und 7 Tafelbildern. Freiburg i. Br. 1924, Herder. XXIV u. 363 S.

Diese Biographie hat für unsere Tage einen besonderen Wert. Man spricht heute allenthalben von einem Zuge zur Mystik, der durch die Welt gehen soll. Aber man übersieht, daß in der ganzen Bewegung große Täuschungen vorliegen: man findet nämlich gar zu selten das entsprechende Korrelativum zum mystischen Gottbesitzen, die Liebe zum Kreuze; und doch gehören diese zwei Dinge zusammen. Das Leben des P. *Jeningen* mit seinem vertrauten Umgang mit Gott und dem schweren Kreuze, das er bis zu seinem Ende liebend umarmte, bildet einen neuen Beleg für diese alte Wahrheit.

Ein weiterer Grund, warum dieses Leben so recht in unsere Zeit hineinpaßt, ist die Gleichartigkeit der Verhältnisse, in welchen *Jeningen* lebte und jener, in welchen wir uns befinden. Der dreißigjährige Krieg hatte ähnliche oder noch ärgere Folgen auf wirtschaftlichem, sozialem und religiösem Gebiete gezeitigt wie unser Weltkrieg. *Jeningen* trat auf, und wo er hinkam, brachte er Wandel im sittlichen Leben und linderte wirksam die soziale Not und trocknete viele Tränen; und doch kam er nicht mit einem verwickelten Programm sozialer Reformen, sondern mit der schlichten Lehre des Evangeliums, aus einem liebeglühenden Herzen verkündet: „Zurück zum praktischen Christentum" würden wir heute sagen.

Leider dürfte aber das im übrigen gute Buch Schwierigkeiten haben, sich viele Freunde zu erwerben. Notwendiger Weise mußte uns ein Einblick in die damaligen Zeitverhältnisse geboten werden;

aber diese Digressionen sind besonders in den ersten Kapiteln zu groß und wirken störend; dazu kommen noch die verschiedenen Stimmungsbilder und subjektiven Erwägungen des Autors, welche den frischen Gang der Erzählung behindern. Auch das Bestreben, sich nichts von dem entgehen zu lassen, was uns die Quellen bieten, hat die Arbeit nachteilig beeinflußt, indem sie mehr als eine Wiedergabe der Quellen denn als eine Bearbeitung derselben erscheint. Besonders sind es die vielen Briefe mit den wiederkehrenden Grundstimmungen, welche den Leser mehr zum Überschlagen als zum Lesen drängen.

Wenn also der Autor bei einer Neuauflage mehr Auswahl trifft und den verarbeiteten Stoff in mehr gekürzter Form bietet, so dürfte das Werk als Buch für das christliche Volk nur gewinnen.

Innsbruck. A. Barbaria S. J.

Mariano Cordovani, Ordonario di Teologia dogmatica nell' Università cattolica del S. Cuore. **Rivelazione e Filosofia.** Milano. Società editrice „Vita e Pensiero". gr. 8° 126 S. (Pubblicazioni della Università cattolica del Sacro Cuore. Serie prima, Vol. I, Fasc. II.)

Das besondere Merkmal, wodurch sich diese Arbeit von zahlreichen Schriften dieser Art unterscheidet, mag darin zu finden sein, daß sie aus dem Gesamtgebiete dieses Stoffes einige Punkte besonders hervorhebt. Der Autor hat italienische Verhältnisse vor Augen und sucht einige Philosophen Italiens bezüglich ihrer Lehren über das Verhältnis zwischen Philosophie und Glauben zusammenfassend zu bewerten: *Rosmini, Gioberti* und *Ventura*. Sonst aber eröffnet uns die Arbeit keine neuen Ausblicke.

Ders., **L'Attualità di S. Tommaso d'Aquino.** Gr. 8° 126 S. (Pubblicazioni della Università cattolica del Sacro Cuore. Serie prima, Vol. III, Fasc. I.)

Es werden hier bei Gelegenheit der siebenhundertjährigen Wiederkehr des Geburtstages (zwischen 1223 und 1225) und der sechshundertjährigen Feier der Kanonisation des hl. Thomas (18. Juli 1323 durch Papst Johann XXII.) einige philosophische und kritische Gedanken über den großen Lehrer geboten. Aus der Arbeit spricht eine warme Begeisterung für den Meister der Schule heraus. Sehr wichtig sind hier die Darlegungen über die Zeitgemäßheit der Lehren des Heiligen auch für unsere Tage: der englische Lehrer bleibt immer modern. Interessant ist die Zeichnung Dantes zum heiligen Thomas. Bei diesem Anlasse

wird auch die Monographie des spanischen Arabisten Miguel Asin über die Muselmännische Eschatologie in der Divina Commedia", welche vor nicht langer Zeit einiges Aufsehen erregte, kurz abgefertigt. Voll Wärme sind die Worte gegen Schluß, wo der Autor nach einer Ausgabe der Werke des hl. Tomas ruft, die nicht bloß textkritisch korrekt, sondern auch mit dem ganzen Apparate der zum Verständnisse notwendigen Erklärungen, Kommentaren, Parallelstellen, kirchlichen Entscheidungen, Schrifttexten u. dgl. ausgestattet sei. Erst auf diese Weise, meint er, würde dieses alte und wunderbare Buch wie neu, modern, leicht und für alle notwendig erscheinen. Diese Behauptung dürfte zwar nicht frei von rhetorischer Übertreibung sein; immerhin aber würde eine solche Ausgabe der Werke des Heiligen deren Verständnis bedeutend erleichtern.

Innsbruck. A. Barbaria S. J.

Agostino Gemelli, **Nuovi orizonti della Psicologia sperimentale.** Seconda edizione riveduta ed aumentata. Milano, Società editrice „Vita e pensiero". 8° XIV u. 387 S.

Der gelehrte Arzt und Ordensmann hat hier ein Werk geschaffen, das von seinem großen Wissen und seiner großen Belesenheit in der einschlägigen Literatur, besonders auch der deutschen, Zeugnis gibt. In der Form zeichnet sich die Arbeit durch Klarheit der Darstellung, im Inhalte durch die richtige Wertung der empirischen Psychologie aus. Diese stellt der Autor als eine exakte, selbständige Wissenschaft hin, welche aber viel mehr als andere exakte Wissenschaften der Ergänzung durch die Metaphysik, d. h. durch philosophische Psychologie verlangt, so daß die empirische Psychologie allein für sich etwas Unvollendetes darstellt. In der Tat stehen beide in Wechselbeziehung, wo jedes gibt und jedes empfängt. Die empirische Psychologie ist für die Klarlegung nicht weniger Probleme und für die Lösung vieler Schwierigkeiten der Psychologie einfachhin unentehrlich; ferner stammen nicht wenige Fragen, wetche die frühere Psychologie nicht gekannt, aus der empirischen: so wäre also die spekulative Psychologie in manchen, wenn auch nicht in ganz grundlegenden Fragen, ohne jene nicht wohlberaten. Andererseits ist klar, daß die empirische Psychologie sich an den sicheren Ergebnissen der spekulativen zu orientieren hat; daß sie nicht in Zweifel ziehen darf, was allgemeines Erbgut der Menschheit ist, auch falls es sich im Laboratoriumsversuch nicht zählbar und meßbar darstellte; daß sie nicht die einzige und einzig verläßliche Quelle

wissenschaftlicher, psychologischer Ergebnisse ist. Sie steht demnach, wie es auch aus den Darlegungen des Autors klar hervorgeht, im Dienste der Metaphysik.

Innsbruck. A. Barbaria S. J.

Eduard König, **Theologie des Alten Testaments** kritisch und vergleichend dargestellt. 3. u. 4. Aufl. 8°, VIII u. 342 S. Stuttgart 1923, Chr. Belser. M 8.—.

Ders., Die **messianischen Weissagungen** des Alten Testaments, vergleichend, geschichtlich und exegetisch behandelt. 2. u. 3. Aufl. 8°, VIII u. 379 S. Stuttgart 1925, Chr. Belser. M 9.—.

Die ersten Auflagen der beiden Werke wurden in dieser Zeitschrift 46 (1922) 445—47 und 47 (1923) 598 f besprochen. Prof. *König* hat für diese neuen Auflagen, ohne den Text selbst im wesentlichen zu ändern, in Berücksichtigung der neuesten einschlägigen Erscheinungen oder auch der Bemerkungen seiner Kritiker viele kleinere Nachträge hinzugefügt. Der katholische Theologe kann zwar in wichtigen Punkten, namentlich in der Erklärung der messianischen Weissagungen, den manchmal etwas sehr subjektiven Ansichten des Verf. nicht beistimmen; aber aus dem reichen Material, das hier geboten wird und das über die verschiedenen Strömungen in den protestantischen Schulen gut orientiert, kann er großen Nutzen ziehen. Auch in dieser neuen Auflage der Theologie des A. T. (S. 139, Anm. 3) wird *Petrus Galatinus* zu Unrecht zugeschrieben, daß er die Aussprache „Jehova" aufgebracht habe. Ich verweise diesbezüglich auf meine Richtigstellung in dieser Zeitschrift 46 (1922) 446. Speziell sei noch darauf aufmerksam gemacht, daß *A. Médebielle* in seinem Werke: L'Expiation dans l'Ancien et le Nouveau Testament. I, S. 75—83 (siehe oben S. —) die Ansicht des Verf. über die Bedeutung von kipper kritisch erörtert und die auch in der vorliegenden Theologie des A. T. (S. 292 f) vorgebrachten Beweisgründe im einzelnen widerlegt. Der Rezensent kann sich hier nur auf die Seite von *Médebielle* stellen.

Innsbruck. J. Linder S. J.

John Donovan S. J., M. A. **The Logia in ancient and recent literature.** 8°. pp. 44. Cambridge 1924, Heffer.

Jeden Schriftkundigen muß es interessieren, welchen Gebrauch die alte Zeit vom Worte λόγια gemacht hat, um so neues Licht zum Verständnis der bedeutsam gewordenen Stelle bei *Papias* zu gewinnen. Hiefür bietet uns der Verf. eine reiche

Zahl von Belegen, angefangen von der LXX über *Philo*, das NT, die apostolischen Väter herauf bis in die byzantinische Zeit. Die einzelnen Stellen werden erläutert und schließlich ins Ergebnis zusammengefaßt, daß sie λόγια als stehenden Ausdruck für das Wort Gottes, wie es in der Hl. Schrift niedergelegt ist, erweisen.

Man gewinnt aus *D.s* Schrift den Eindruck, daß das vielgenannte Wort des *Papias* zu Unrecht in der engen Bedeutung „Reden des Herrn" gefaßt wird. Doch wird mir der Verf. ein „Aber" nicht verübeln. Neben der Zustimmung, die ich seiner Papiaserklärung gebe, drängt sich doch gerade aus den von ihm zitierten Stellen die Überzeugung auf, daß λόγια auch in anderm als dem geforderten Sinne auftritt (vgl. II *Clem.*, S. 26–27). Überhaupt macht sich die Thesenstellung des Verf.s von Anfang an zu stark geltend, so daß er geneigt ist, zu viel aus den Einzelstellen zu gewinnen. Zudem ist das Material aus LXX und *Philo* recht unvollständig und mangels genauer Stellenangaben der Nachprüfung des Lesers entzogen. Act 7,38 wäre zu Stellen bei *Philo* zu ziehen, wo λόγια ebenfalls den Dekalog bezeichnet, was Verf. für Act und bei *Philo* übersieht. Vielleicht hätte die Darstellung an Kraft gewonnen, wenn ihm die Verwechslung von Offenbarung und inspiriertem Wort Gottes nicht begegnet wäre. Ich hege die Hoffnung, daß der des Griechischen ungewöhnlich kundige Verf. seine Studie bald vervollständigen werde.

Rom. Paul Gächter S. J.

Karl Frick S. J., **Logica in usum scholarum.** Editio sexta emendata. Friburgi Brisgoviae 1925, Herder et Co. 8°. 348 pg. Geb. M 6.—.

Die Logik von *K. Frick* bietet in ihrer 6. Auflage mit unbedeutenden Veränderungen dieselbe solide und gesunde Doktrin wie die früheren Auflagen dieses Werkes. Der Umstand, daß in verhältnismäßig kurzer Zeit eine editio sexta notwendig wurde, ist wohl die beste Empfehlung für dieses Buch. Gründlichkeit in der Behandlung der Fragen, klare Übersicht in der Anordnung des Stoffes und knappe Kürze bilden die hervorstechenden Merkmale, welche *Fricks* Logik als Textbuch für Vorlesungen über einschlägige Fragen aus der scholastischen Philosophie geeignet erscheinen lassen.

Freilich geht das Streben des Verfassers nach Kürze manchesmal etwas zu weit, so daß man an das „brevis esse laboro, obscurus fio" erinnert wird. Eine genauere Angabe der Quellen und eine umfassendere Berücksichtigung neuerer Probleme wür-

den den Wert des Werkes nur erhöhen. Mögen dem Buche seine alten Freunde erhalten bleiben und neue gewonnen werden!

Innsbruck. B. Franzelin S. J.

Hermann Dieckmann S. J., **Alle meine Quellen sind in dir.** Gedanken zu Zeiten und Festen des Kirchenjahres. Druck und Verlag von L. Schwann in Düsseldorf. 81 S. in 8°.

Der Titel des Büchleins ist die Übersetzung des letzten Verses des 86. (87.) Psalmes Fundamenta eius — Sicut laetantium omnium habitatio est in te — aus dem (masor.) Urtext und gibt in prägnanter Weise den Inhalt der kleinen Schrift wieder. Es sind Gedankenflüge, dem betrachtenden Geiste des Verfassers an verschiedenen Festen entstiegen, zwanglos und ohne Schablone, aber doch so gewählt, daß wie von hoher Warte aus das Werden, die Entfaltung und Vollendung des Gottesreiches, wie dies im Verlaufe des Kirchenjahres zur Darstellung kommt, überschaut und innerlich miterlebt wird. Die vielen geschickt verwerteten Schriftstellen geben dem Werke eine besondere Kraft und Weihe.

Innsbruck. A. Barbaria S. J.

Katholikon. Werke und Urkunden. Band I: Ignatius von Loyola. Die geistlichen Übungen. Eingeleitet und übertragen von Dr. *Ferdinand Weinhandl*. München 1921, Recht-Verlag (Allgemeine Verlagsgesellschaft). 193 S. in 8°.

Das Werk bietet eine gute Übersetzung des Exerzitienbuches des hl. Ignatius. Der Übersetzung wird auf den ersten 64 Seiten eine Einführung vorausgeschickt, aber eine Einführung im weiteren Sinne des Wortes und nur für in der Abstraktion geübte Leser berechnet, wie dies schon der Titel: „Zur religionsphilosophischen und psychologischen Würdigung des religiösen Erlebens" besagt. Da wir an guten Übersetzungen dieses Buches keinen Mangel haben, und da andererseits die bloße Lesung des Exerzitienbuches sehr wenig frommt, — Exerzitien muß man machen, u. zw. wenigstens das erstemal, an der Hand eines geübten Führers — so dürfte das Buch wohl nicht jenen Nutzen stiften, welchen sich der Übersetzer aus seiner mühevollen, und, wie man sieht, mit Liebe zur Sache unternommenen Arbeit erhoffen mochte.

Innsbruck. A. Barbaria S. J.

Analekten

Pius XI über das Wiederaufleben der Verdienste und der Gnade

Die Jubiläumsbulle „Unigenitus Dei filius" Clemens' VI vom 25. Jänner 1343 für das Heilige Jahr 1350 hat in der Theologie große Bedeutung, weil in ihr zum erstenmale von einem Papste die Lehre vom Kirchenschatz öffentlich vorgetragen wird. Sie steht darum mit Recht im „*Denzinger*" (n. 550—552).

Nicht minder groß dürfte die Bedeutung sein, die der Jubiläumsbulle „Infinita Dei" unseres glorreich regierenden Papstes Pius XI vom 29. Mai 1924 zukommt; denn in ihr wird zum erstenmale von einem Papste die Lehre vom Wiederaufleben der Gnade und Verdienste ausdrücklich und öffentlich vorgetragen. Darum verdient auch sie einen Platz im „*Denzinger*" und hier einen Hinweis auf ihren Lehrgehalt.

Die wichtigste Stelle steht ziemlich am Anfang der Bulle (Acta Apostolicae Sedis 16 [1924] 210). Der Papst bringt einen übersichtlichen Vergleich zwischen dem Jubeljahr der Juden und dem Heiligen Jahr der Christen, indem er sagt:

Quod scilicet Hebraei *Anno Sabbatico*,

[1.] bonis recuperatis quae in aliorum ius cesserant, „ad possessionem suam" [Lev 25,10] revertebantur;

id omne apud nos felicius piaculari anno contingit atque efficitur. Quicunque enim paenitendo Apostolicae Sedis salutaria iussa, *Iubilaeo magno vertente*, perficiunt,

[1.] **tum eam, quam peccando amiserant meritorum donorumque copiam ex integro reparant ac recipiunt,**

[2.] quod servi „ad familiam pristinam" [ib.] sese liberi recipiebant,

[2.] tum de asperrimo Satanae dominatu sic eximuntur, ut libertatem repetant, *qua Christus nos liberavit* [Gal 4,31],

[3.] et debitoribus aes alienum condonabatur,

[3.] tum denique poenis omnibus, quas pro culpis vitiisque suis luere debuerant, ob cumulatissima Christi Jesu, B. Mariae Virginis, Sanctorumque merita, plene exsolvuntur.

Daß im ersten Glied der dreiteiligen Vergleichung irgend eine reviviscentia meritorum ausgesprochen wird, ist ohne weiteres klar. Es ist das zum wenigsten jenes von allen Theologen einhellig zugegebene Wiederaufleben, wonach jener Grad der beseligenden Anschauung Gottes, der vom bekehrten Menschen im letzten dem Tode vorausgehenden Zeitraum rechtlich erworben war, auch für die in früheren Zeiten des Gnadenstandes erworbenen Verdienste erteilt wird (reviviscentia meritorum mortificatorum ad merum titulum).

Zwei Fragen sind aber noch zu untersuchen:

1. Lehrt und verspricht Pius XI für das Heilige Jahr das volle Wiederaufleben der heiligmachenden Gnade und der Verdienste im Sinne der Skotisten- und Jesuitenschulen?

2. Lehrt und verspricht Pius XI das Wiederaufleben von Verdiensten und Gnade nur für das Jubiläumsjahr oder hat seine Lehre allgemeine Geltung?

1. Pius XI spricht vom Wiedergewinn der copia donorum. Zu diesen dona gehört natürlich die heiligmachende Gnade mit den eingegossenen Tugenden.

Wem nun die Streitfrage über das Wiederaufleben der heiligmachenden Gnade bekannt ist, der kann nicht in Zweifel sein über den Sinn der Ausdrücke „eam donorum copiam, quam peccando amiserant, ex intego reparant ac recipiunt": nur die Ansicht der Skotisten- und Jesuitentheologen pflegt in solchen Ausdrücken dargelegt zu werden[1]). Pius verspricht den vollen Wiedergewinn (ex integro reparant ac recipiunt) jener copia donorum, quam peccando amiserant: durch die Sünde hat aber der Christ

[1]) Card. *Billot*, De Ecclesiae sacramentis' II S. 113 zeichnet die (von ihm abgelehnte) Lehre dieser Theologen richtig mit den Worten, „quod vi poenitentiae debeat consequi homo ultra gratiam respondentem praesentibus suis dispositionibus, restitutionem integralem totius gratiae prius habitae".

nicht bloß das Geringstmaß von Gnade verloren und nicht bloß den durch Verdienste (ex opere operantis) erworbenen Gnadenzuwachs, sondern auch die durch die Sakramente (ex opere operato) erlangte gratia prima und secunda: also diese ganze copia, quam peccando amiserant, erhalten die Gläubigen wieder.

Nicht bloß das Anrecht auf die Gnade, wie einige meinten, sondern die Gnade selbst, den Gnadenbesitz. Das besagt der Vergleich mit dem Jubeljahr der Juden: diese erhielten ihre Güter nicht bloß zurück quoad titulum, sondern sie kehrten zu den Gütern als „possessionem suam" zurück, wie der Papst ausdrücklich hervorhebt. Darum kann auch das Wiederaufleben der Gnade nicht im Gewinn eines bloßen Rechtstitels bestehen, sondern muß ebenso reell und wirklich sein, wie die veräußerten Güter reell und wirklich in den Besitz der Juden kamen.

Was Pius XI von den dona sagt, ganz dasselbe gilt nach dem Text auch von den merita: „eam meritorum copiam, quam peccando amiserant, ex integro reparant ac recipiunt". Auch die Verdienste leben also „ex integro" auf: mit dieser Behauptung ist die Ansicht vom Wiederaufleben secundum proportiones unvereinbar. Die vom Papste gewählten Ausdrücke und der Vergleich mit dem reellen und tatsächlichen Wiedergewinn der materiellen Güter im jüdischen Jubeljahre kennen solche proportiones nicht.

Da ferner, wie eben gezeigt wurde, Pius XI das Wiederaufleben der copia donorum ex integro verspricht, so ist darin auch das Wiederaufleben der Verdienste eingeschlossen; denn ein beträchtlicher Teil der copia donorum ist nichts anderes als der durch die opera meritoria verdiente Gnadenzuwachs.

2. Aber vielleicht wird diese perfecta reviviscentia meritorum et gratiae von Pius XI nur für das Jubiläumsjahr gelehrt? Vielleicht setzt er voraus, daß eben die günstigen Verhältnisse des Heiligen Jahres diese herrlichen Wirkungen erzielen, indem gerade sie jenen wunderbaren Höchstgrad von Disposition herbeiführen, dem auch die Thomisten das Wiederaufleben aller Verdienste und Gnade zuschreiben?

Demgegenüber ist aus der Bulle festzustellem, wem und unter welchen Bedingungen Pius XI die integra reviviscentia verspricht. Der Text lautet: „Quicunque enim paenitendo Apostolicae Sedis salutaria iussa, Iubilaeo magno vertente, perficiunt", diesen allen wird das volle Wiederaufleben der Gnade und Verdienste verheißen. Was „paenitendo" und „salutaria iussa perficere" bedeutet, ist unzweideutig klar: „paenitendo" heißt „mit reumütiger Gesinnung" (nicht: „mit dem höchsten

Grad der Reue"); und die „salutaria iussa Apostolicae Sedis" werden in der Jubiläumsbulle selber amtlich also umschrieben: „Hoc igitur Anni Sancti decursu, omnibus utriusque sexus christifidelibus, qui rite expiati et sancta Synaxi refecti ... Basilicas ... pie inviserint et ad mentem Nostram orayerint, plenissimam peccatorum suorum indulgentiam ... impertimus". Unter diesen „salutaria iussa" ist nirgends auch nur leise angedeutet, daß außer der wesentlichen Reue (dolor verus, supernaturalis, universalis, appretiative summus) noch ein Höchstgrad an intensiver Reue u. s. w. verlangt wird. Die Gläubigen sind „rite expiati et sacra Synaxi refecti" trotz eines Mindestgrades an intensiver Reue und Liebe und Frömmigkeit. Auch der Jubiläumsablaß, der vollkommene Erlaß aller zeitlichen Sündenstrafen fordert seiner Natur nach nur die Tilgung aller Sündenschuld: dazu genügt aber eine attritio oder contritio universalis appretiative summa, ohne daß ein höherer oder gar der höchste Grad der intensitas dazukommt.

Pius XI verspricht also für das Jubeljahr das volle Wiederaufleben der Gnade und Verdienste allen („quicunque"), welche die zur Gewinnung eines vollkommenen Ablasses überhaupt wesentliche innere Disposition aufbringen und die positiv verordneten äußeren Werke vollziehen.

Daraus ergibt sich des weiteren: 1) daß sein Versprechen vom Wiederaufleben der Gnade und Verdienste sich nicht auf das Jubeljahr beschränkt, sondern auch dann Geltung hat, wenn außerhalb des Heiligen Jahres ein vollkommener Ablaß zu gewinnen ist; 2) daß das gleiche Versprechen sich auch auf jene Fälle bezieht, in denen ein vollkommener Ablaß gar nicht in Frage kommt; das Wiederaufleben von Gnade und Verdiensten hat ja mit dem Ablaß innerlich überhaupt nichts zu tun; denn die reviviscentia ist ihrer Natur nach ein rein göttliches Werk, das, im Gegensatz zum Ablaß, vom Gutdünken der Kirche in keiner Weise abhängt.

Von der dreifachen Wirkung, die der Papst in unserem Texte dem Jubeljahr zuschreibt, ist nur die dritte, die Lossprechung von den zeitlichen Sündenstrafen, vom Ermessen der Kirche abhängig. Die erste Wirkung, d. i. die perfecta et integra reviviscentia gratiae et meritorum, ist durch den Willen der Kirche, durch Zeit und Umstände ebensowenig bedingt wie die zweite Wirkung, d. i. die Befreiung aus der Knechtschaft Satans. Diese beiden ersten Wirkungen hängen einzig und allein ab von der Erfüllung der Bedingungen, die Gott selber und unmittelbar aufgestellt hat; sind diese erfüllt, so erfolgt das Wiederaufleben,

ohne daß die Kirche noch fördernd oder aufschiebend dazwischen treten könnte.

Welches nun diese iure divino zum vollen und ungeschmälerten Wiederaufleben von Gnade und Verdiensten aufgestellten Bedingungen sind, eben das lehrt Pius XI in unserem Texte nach der negativen Seite, indem er dazu keinen besonderen Grad der intensitas conversionis ex peccato verlangt, sondern das volle Wiederaufleben jedem („quicunque") bedingungslos und unbeschränkt verheißt, der rite expiatus et sacra Synaxi refectus ist, d. h. (um das Wesentliche vom Zufälligen zu scheiden) der sich mit jenem Mindestgrad der intensitas bekehrt, der zum Sündenerlaß überhaupt notwendig und wesentlich ist.

Diese Lehre unseres Heiligen Vaters stimmt freilich mit der Schulmeinung der meisten Thomisten nicht überein; ob sie der Ansicht des hl. *Thomas* entspricht, ist eine Frage für sich.

Valkenburg. Joh. B. Umberg S. J.

Der Text des Neuen Testamentes beim hl. Irenaeus[1])

Seit Jahren wußte die wissenschaftliche Welt den englischen Gelehrten *William Sanday* an der schwierigen Arbeit der Erforschung des neutestamentlichen Textes in den Werken des hl. *Irenaeus*. Als *Hermann von Soden* hatte mitteilen können, daß ihm für seine Aufgabe die Sammlungen *Sandays* zur Verfügung gestanden (Die Schriften des Neuen Testaments I. 1615), hoffte man wohl, die Ausgabe des *Irenaeus*textes bald begrüßen zu dürfen; sie war längst als wahres Bedürfnis empfunden worden.

Doch es sollten noch mehr als 16 Jahre vergehen, bis das Werk zum völligen Abschluß kam und *Sanday* selbst hat die Freude der Vollendung nicht mehr erlebt. Nun liegt der stattliche Band von gerade 500 Seiten dem Forscher vor, der Auskunft über den neutestamentlichen Text eines Kirchenvaters des ausgehenden zweiten Jahrh.s sucht. Nicht weniger als 188 Seiten sind auf die Einführung verwandt. Die Darlegung des Schrift-

[1]) Novum Testamentum S. Irenaei Episcopi Lugdunensis, being The New Testament in the Old-Latin Version of the ΕΛΕΓΧΟΣ ΚΑΙ ΑΝΑΤΡΟΠΗ ΨΕΥΔΩΝΥΜΟΥ ΓΝΩΣΕΩΣ, edited from the MSS. with Introductions Apparatus Notes and Appendices by the late *William Sanday* and *Cuthbert Hamilton Turner*, assisted by many other Scholars and especially by *Alexander Souter*. (Old-Latin Biblical Texts. No. VII.) Oxford, At the Clarendon Press, 1923. CLXXXVIII + 311. 4°. 48 sh.

textes selbst ist kaum umfangreicher (S. 1—208): aber durch 6 Anhänge, zum Teil Nachträge (S. 204—224), zum Teil Einzeluntersuchungen und einen Index Verborum (225—311) ist dieser zweite Teil des Werkes noch bedeutend angewachsen. Mit *Sanday* haben sich eine Reihe von Gelehrten um die Feststellung des Schrifttextes des hl. *Irenaeus* bemüht. *S.* selbst ist in den einleitenden Kapiteln vertreten durch die Untersuchung über die Hss des *I.*textes und ein Fragment über das Alter des lateinischen *I.* (XXV—XXXV, LVII—LXIV). Der bekannte Textkritiker *F.J.A.Hort* hat der Frage, ob *Tertullian* den lateinischen *I.* benützt hat, eine längere Abhandlung gewidmet (XXXVI—LVI), die zu dem Ergebnis führt, daß die von *Massuet* angenommene Abhängigkeit *Tertullians* von der lateinischen *I.*übersetzung unwahrscheinlich ist. Dem widerspricht *S.* in dem eben genannten Fragment. Im IV. Kapitel hat *A. Souter* wieder der späteren Ansetzung das Wort geredet (The date and place of the latin translator of Irenaeus LXV—CXI); ihm erscheint die zweite Hälfte des 4. Jahrh.s wahrscheinlich, und er nimmt als Ort der Übertragung Afrika an. Im folgenden Kapitel „The New Testament Text of Irenaeus" (CXII—CLXIX) ist *Souter* sogar geneigt, Vulgataeinfluß beim Übersetzer selbst anzunehmen; wir müßten demnach ganz ans Ende des 4. Jahrh.s gehen (CLXVII ss). *Turner* zeigt in einer Nachschrift zu diesem Kapitel (CLXX—CLXXVI), daß die armenische *I.*übersetzung als wichtiges Hilfsmittel zur Klärung beiträgt und diese angenommenen Vulgataeinflüsse anders zu deuten sind, Beobachtungen, die nicht allein hier, sondern auch anderswo von höchster Bedeutung sind. Diese so verschiedenen Auffassungen von Gelehrten, die mit den Problemen seit langem wohl vertraut sind, offenbaren die Schwierigkeit des Gegenstandes und lassen wiederum an einem Beispiel erkennen, mit welcher Vorsicht und Zartheit derartige Untersuchungen zu führen sind. Wie immer hat auch hier der Widerstreit der Meinungen eine Fülle von Beobachtungen veranlaßt und Beziehungen dargetan, die nicht allein für das Wissen und die Belesenheit der Forscher Zeugnis ablegen, sondern auch nach manchen Seiten hin befruchtend wirken. Es seien genannt die ausführlichen Gegenüberstellungen *Horts* von *Tertullian, Epiphanius, Irenaeus* (XLIV—LVI) und die lexikalischen Belege *Souters* (LXXIV—CXI). Ein abschließendes Urteil scheint nicht möglich, die Abhängigkeit *Tertullians* vom lateinischen *I.* ist nicht erwiesen und der Sprachgebrauch des Übersetzers weist meines Erachtens in spätere Zeit. Doch ist anderseits das Ende des 4. Jahrh.s wohl eine zu späte Ansetzung.

Der Hauptteil des Werkes, der neutestamentliche Text des hl. *I.*, ist so geordnet, daß die Anführungen und deutlicheren Anspielungen nach ihrem vollständigen Wortlaut ausgedruckt sind, ein Verfahren, das sehr viel Raum beansprucht, aber für den Benützer des Bandes außerordentlich angenehm ist und ihm das Nachschlagen in vielen Fällen erspart. Wo der griechische Text auf uns gekommen ist, wird auch dieser mit der Fundstelle angeführt. Am Seitenrand sind die Varianten der lateinischen *I.*-Hss verzeichnet, so daß der Leser sofort die gesamte Überlieferung zur Verfügung hat. Ein doppelter Apparat am unteren Rande führt Lesarten aus der altlateinischen Überlieferung und gelegentlich griechische und syrische Zeugen an. Damit dürften alle berechtigten Wünsche erfüllt sein.

Trotz der Sorgfalt *Sandays* in der Sammlung der Schriftzitate hat sich für den Mitarbeiter *Turner*, der seit dem Jahre 1893 dem Forscher zur Seite stand und in immer steigenden Grade an der Weiterführung und Vollendung des Unternehmens selbständigen Anteil nahm, die Notwendigkeit ganz erheblicher Nachträge zu dem Text der Evangelien und Apostelgeschichte ergeben, die in Appendix I (204—225) gesammelt sind. Diese Doppelteilung ließ sich nicht mehr vermeiden, da schon 1899 Evangelien- und AG-Text im Druck abgeschlossen vorlagen. Die ersten Druckbogen kamen nach einer Bemerkung *Turners* schon 1893 aus der Druckerei, gerade 30 Jahre, bevor das vollendete Werk in die Welt ging. *Turner* entwirft in dem einleitenden Kapitel (VII—XXV) ein anschauliches Bild vom Werden des ganzen Werkes, von den Hindernissen, die sich aus *S.s* Eigenart, aus dem Erstehen neuer Fragen, aus der Entdeckung der armenischen *I.*übersetzung ergaben und es erklären, weshalb die Veröffentlichung so lange auf sich warten ließ.

Wer die Art eines *I.* kennen lernen und sich über seinen Schrifttext ein sicheres Urteil bilden will, wird immer zu einem solchen Werke greifen müssen, wie es uns *S.* und seine Mitarbeiter geschaffen haben. Eine Ausgabe des N. T., und wäre es auch eine so große und ausführliche wie die von *Hermann v. Soden*, kann nicht auf alle Eigentümlichkeiten in den Anführungen eines Schriftstellers eingehen. Dazu ist *v. Soden* leider auch bei *I.* und seiner Würdigung ganz ungenügend und unzuverlässig. Es geht doch wohl nicht an, für die Evangelien des lateinischen *I.* den Einfluß einer lateinischen Bibelübersetzung zu verneinen (I. 1615) und dann bei den andern Büchern, ohne auch nur ein Wort der Erklärung oder Begründung zu finden, diesen Einfluß zu bejahen (I. 1838. 1989. 2095). Dazu ist die Anführung der Belege weder

vollständig noch genau. Wohl hat *v. Soden* in den Nachträgen und Berichtigungen am Schluß des Textbandes nahezu 200 Ergänzungen zu *I.* geboten, aber wer wird sich die Mühe nehmen, diese aus der Masse von Belegen jeder Art auszusuchen? Sie sind ohnehin nicht genügend, denn selbst da ist weder die 1907 veröffentlichte Epideixis noch die 1910 erschienene armenische Übersetzung des 4. und 5. Buches Adv. Haer. berücksichtigt.

Für die Bearbeitung *S.s* ließ sich diese neue Textquelle noch ausnützen, wenn es auch zu bedauern bleibt, daß dies nur in einem Nachtrag geschehen konnte. Immerhin hätte bei der Textdarstellung eine gesonderte Behandlung der lateinischen und armenischen Überlieferung stattfinden müssen. Wie wertvoll die armenische Überlieferung ist, zeigt sich auf Schritt und Tritt. Durch sie gelingt es doch erst, ein gesichertes Urteil über die Treue der lateinischen Übertragung zu fällen. Durch den Armenier wird häufig auch der Streit der Lesarten unter den Lateinern entschieden, manchmal allerdings in einer Weise, die uns überraschend erscheinen muß. So wird der Armenier unerwarteter Weise oft zum Führer in der so schwierigen Frage, was altlateinisch, was etwa Vulgatalesart ist. Es darf hier schon darauf hingewiesen werden, daß *Sanday-Turner* in ihren Entscheidungen sehr oft, auch ohne den Armenier zu kennen, das Richtige gefunden haben. Da und dort ist allerdings die Wahl in anderer Weise zu treffen.

Im allgemeinen hat der Armenier den Text noch getreuer übermittelt als der Lateiner. Indes darf das Urteil *Sandays* und *Turners* als berechtigt anerkannt werden, daß auch der lateinische Übersetzer seine Aufgabe richtig erkannt hat und uns nicht seinen, sondern seiner Vorlage Schriftwort mitteilt. In andern Fällen hat er sich freilich wohl unbewußt verführen lassen und ist sich untreu geworden. Das Schwanken in den Lesarten des Lateiners wird zumeist darin seinen Grund haben, in andern Fällen den Abschreibern zur Last fallen. Indes ist die Frage aufzuwerfen, ob nicht etwa *I.* selbst Unsicherheit in der Textfassung verrät. Diese Annahme ist nicht undenkbar, da die Bücher Adv. Haer. zum Teil Jahre auseinander liegen. Unter diesem Gesichtspunkt ist es außerordentlich zu beklagen, daß uns das dritte Buch des großen Werkes nicht in der armenischen Übersetzung erhalten ist. Gerade dieses Buch mit seinen vielen Schriftanführungen hätte uns so viel zu sagen gehabt, auch abgesehen von einigen anderen Stellen, an denen uns die durchweg genaue armenische Fassung besseren Bescheid in umstrittenen und dunkeln Ausdrücken hätte geben können.

Um zu der eben berührten Frage eines Schwankens bei *I.* einen kleinen Beitrag zu bieten, sei auf eine Stelle hingewiesen, die auch dem scharfen Auge *Turners* entgangen zu sein scheint. Es ist das bekannte Apostelwort Rom 8,11, wo die Lesart zwischen διὰ τὸ . . πνεῦμα und διὰ τοῦ . . πνεύματος schwankt und die Kritik wohl meist B und die westlichen Zeugen verläßt und die Lesart διὰ τό annimmt. *I.*, der hier z. B. weder von *Soden* noch von *Vogels* angeführt wird, hat Adv. haer. 5,10,3 propter inhabitantem Spiritum, und damit stimmt Armen. überein, um so bedeutungsvoller, als die armenische Bibel die andere Lesart vertritt. Die Stelle erscheint bei *I.* noch ein zweites Mal in demselben Buch 5,7,1, dort freilich nicht vollständig; gerade die wichtigen Worte fehlen. Indes etwas weiter spricht *I.* noch einmal von der Wiedererweckung des Leibes und sagt: „neque de spiritu sermo est ei, sed de mortificatis corporibus, haec sunt enim corpora animalia, id est participantia animae, quam cum amiserint, mortificantur: deinde per Spiritum surgentia fiunt corpora spiritualia, uti per Spiritum semper permanentem habeant vitam". Wenn nicht alles täuscht, setzt dieser Text die Lesart διὰ τοῦ voraus Hat *I.* auch diese gekannt und sich hier von ihr beeinflussen lassen? Dann müßte er sich beider Lesarten bewußt gewesen sein. Anders ist es bei der Zuweisung des Magnificat, 3,11,1 an Maria und 4,12 an Elisabeth. Beide Stellen gehören verschiedenen Büchern an, könnten also zeitlich weiter auseinander liegen. So wäre es denkbar, daß *I.* selbst die doppelte Überlieferung verträte. Immerhin dürfte es näher liegen, an den lateinischen Übersetzer zu denken. Dasselbe gilt von der Unsicherheit bei der Wiedergabe von Joh 1,18 unigenitus Filius Dei, 3,11,9 (11,5[1]), unigenitus Filius 4,34,6 (20,7); unigenitus Deus (4,34,10 (20,11[1]). Nicht weniger als drei verschiedene Formen. An den beiden Stellen des 4. Buches können wir den Armenier um Rat fragen, und er gibt beidemal dieselbe Antwort: unigenitus Deus. Da dies nicht die Lesart der armenischen Bibel ist, wird sie unbedenklich für *I.* in Anspruch zu nehmen sein.

Daß wir bei *I.* auch wirkliche Versehen annehmen müssen, die ihm, nicht dem Übersetzer zur Last fallen, zeigen Äußerungen wie 4,32,1 (23,1) wo Lk 4,18—21 angeführt wird und diese Predigt Jesu nach Kapharnaum verlegt ist. Armenier und Lateiner teilen den Irrtum. Eigentümlich ist ein Versehen 5,13,1, wo die Tochter des Jairus

[1]) Die Doppelangaben haben sich für das 3. u. 4. Buch als notwendig erwiesen, da *Sanday* in seinen Angaben der Kapiteleinteilung von *Massuet* folgt, *Conybeare* und die armenische Übersetzung aber der von *Harvey*. In Klammern steht die Einteilung *Massuets*.

als Kind des *Summus Sacerdos* erscheint nach dem Lateiner, als Kind eines *Centurio* nach dem Armenier. Man ist versucht, hier an einen gedankenlosen Schreiber zu denken, der das Armenische so entstellt hat. Doch im folgenden ist sicher ein Irrtum zu erkennen, da Lateiner und Armenier übereinstimmend bei der Erwähnung des Jünglings von Naim nach den Worten: et sedit mortuus fortfahren: et iussit ei dari manducare et dedit eum matri suae. Schwieriger ist die Entscheidung 4,11,1 (6,1) zur Äußerung über das Wort Mt 11,27; Lk 10,22, das nach *I.* auch bei Markus stehen soll; ob hier nur ein Gedächtnisfehler vorliegt oder ob es wirklich zur Zeit des *I.* Hss gegeben hat, die irgendwo bei Mk auch dieses Christuswort aufgezeichnet hatten? Man fragt sich, wo das gewesen sein möchte. Etwa Mk 6,30 nach der Rückkehr der Apostel?

Die Textform, die sich aus den Büchern des gallischen Lehrers entnehmen läßt, ist sicher im wesentlichen westlich. Im einzelnen bleiben trotz der sorgfältigen Untersuchungen noch manche Dunkelheiten, und es wäre nicht gerechtfertigt, nun die Bezeichnung Iren^{lat} in dem Apparat oder anderen Textanführungen ganz fallen zu lassen. Wo der armenische Text den lateinischen stützt, wird der wahre *I.*text vorliegen[1]). Wo sie voneinander abweichen, darf zumeist dem Armenier der Vorzug eingeräumt werden. Doch ist zu beachten, daß auch Armen. manchmal unter dem Verdacht einer Angleichung an seinen Bibeltext steht. Dazu kommt die Tatsache, daß der Übersetzer auch im Bibeltext seiner Neigung folgt, ihm wichtig erscheinende Ausdrücke zu verdoppeln;

[1]) Eine Ausnahme wird gegebenenfalls durch gewichtige Gründe zu rechtfertigen sein. Sie könnte in Frage stehen, wenn sowohl der Altlateiner wie die armenische Bibel in Text und Wortlaut mit den beiden *I.*übersetzungen zusammentreffen. Wo Lateiner und Armenier auseinandergehen, ist die Entscheidung oft schwierig, besonders, wenn der armenische *I.* und die Bibel zusammentreffen.

Die Tatsache, daß der Armenier selbst bei ganz geläufigen Evangelientexten oft stark vom armenischen Bibeltext abweicht, spricht sehr zugunsten des Übersetzers. *Conybeare* ist der Ansicht, daß in den Briefen Übereinstimmungen mit dem Bibeltext deshalb seltener als in den Evangelien sind, weil im 5. Jahrh. der armenische Text der Briefe noch weniger fest gewesen sei als der der Evangelien. Ich vermag dieser Deutung nicht zuzustimmen. Es genügt, auf die Übersetzung des *Ephraem*-Kommentars zu den Paulusbriefen zu verweisen, die gleichfalls dem 5. Jahrh. angehört, um zu sehen, wie fest der armenische Paulustext um diese Zeit ist. Anders ist es bei der Apokalypse.

allerdings ist dies ein Vorgehen, das in den meisten Fällen die Lesart nicht in Frage stellt. Ernster ist die Unsicherheit, die der Unmöglichkeit entspringt, das Griechische im Armenischen ganz unzweideutig zum Ausdruck zu bringen, oder die Unterlassung einer näheren Bestimmung, die an sich möglich gewesen wäre. Ich erinnere an die Dürftigkeit der Partikeln, das Fehlen des Femininums, das sich bei dem Pronomen oft unliebsam geltend macht, die mangelnde Unterscheidung von Genitiv und Dativ, die Freiheit in der Behandlung des Adjektivs und Partizipiums, Fehlen des Artikels oder ungenügenden Ersatz. Endlich muß betont werden, daß die eine armenische Hs, die uns *I.* gerettet hat, offenkundige Zeichen einer fehlerhaften Überlieferung an sich trägt.

Man vergleiche den oben S. 207 f genannten „Centurio". Auch 1 Pet 1,8 könnte man geneigt sein, im Armenier einen Unfall zu vermuten, wenn er folgenden Text bietet: ἰδόντες εἰς ὃν μὴ ὁρῶντες πιστεύετε, ἀγαλλιάσεθε χαρᾷ ἀνεκλαλήτῳ (5,7,2), wo der lateinische Text lautet: „quem cum non videritis diligitis, in quem nunc quoque non videntes creditis, credentes autem exultabitis gaudio inenarrabili". Auf den ersten Blick sollte man im Armenischen eine Verstümmelung in der Textüberlieferung vermuten, aber die tatsächlich kürzere Fassung kann wohl von *I.* stammen und gibt einen guten Sinn. Und man wird umsomehr zu dieser Annahme gedrängt, als dieselbe Verkürzung noch einmal vorkommt 4,19,1 (9,2), wo der armenische Text denselben Umfang wie 5,7 hat, und in dem Wortlaut nur dadurch unterschieden ist, daß im Anfang statt tesealq (ἰδόντες) steht tesanelow, daß die Umstellung „inenarrabili gaudio" vorgenommen und das Adjektiv durch ein anderes Wort übertragen ist. Aus der armenischen Bibel stammen diese Varianten nicht. Dazu ist zu beachten, daß die lateinische Überlieferung an beiden Stellen schwankt. Doch stimmen Lateiner und Armenier beidemal in dem Futurum exultabitis überein, das mithin für *I.* als gesichert angenommen werden darf.

Im Ganzen darf gesagt werden, daß die lateinische Überlieferung auch da zuverlässig ist, wo ältere, kritische Herausgeber, wie *Massuet* und *Grabe* Zusätze des Übersetzers feststellen wollten, da die armenische Textform fast ausnahmslos den Lateiner rechtfertigt. Bei anderer Gelegenheit wird sich das vielfach erweisen lassen. Es trifft zu, daß im Schrifttext manchmal bei eigenartigen Fassungen Armenier und Lateiner nicht ganz übereinstimmen, aber meist gehen sie auch da in auffälligen Sonderlesarten denselben Weg.

Dies finden wir bei den Mischtexten in den Evangelienanführungen. *I.* führt 5,21,2 ausdrücklich des Versuchers Worte als dem Lk-Ev entnommen an, gibt aber nicht allein in der folgenden Antwort des Herrn die Mt-Fassung 4,10, sondern in den Versuchungsworten selbst am Schluß nicht Lk 4,6—7, sondern Mt 4,9. Der Armenier stimmt mit Lat. überein.

Ein ähnlicher Fall ist 4,45,1 (29,1), wo *I.* einen ganz seltsamen Mischtext aus Mt, Mk, Lk und wohl Isaias zusammengestellt hat, der sich meines Wissens in keiner Übersetzung und keiner Hs so findet Der Text ist im wesentlichen Mt 13,10—16, er lautet lateinisch: ‚Quare in parabolis loqueris eis? respondit Dominus: ‚Quoniam vobis est datum nosse mysterium regni caelorum, illis autem in parabolis loquor, ut videntes non videant, et audientes non audiant, ut adimpleatur erga eos prophetia Esaiae dicens: incrassa cor populi huius, et aures eorum obtura, et oculos eorum excaeca', vestri autem beati oculi, qui vident quae vos videtis, et aures vestrae, quae audiunt quae auditis". Nach audiant geben die Ausgaben, wohl auf Grund der Mercier-Hss, den Zusatz intelligentes non intelligant, er scheint in allen andern Hss zu fehlen, ebenso in Armen., ist also zu tilgen. Der Armenier hat folgende Abweichungen: 11 mysteria; 13 locutio fit statt loquor; ut könnte im Armen. ebenso gut ὅτι sein. 15 incrassa, aures eius, grava; 16 quoniam vident, quoniam audiunt. Es wird damit der Text des Lateiners in seiner Fassung wesentlich bestätigt. *I.* hat wirklich einen Text niedergeschrieben, der sonst nicht zu belegen ist. Weder V. 13 ist so irgendwo zu finden, 14 hat auch Armen. mit Lat. und andern Zeugen erga eos statt des einfachen eis. Ebenso ist der erste Teil des Isaiaszitats ausgelassen. 15 hat Armen schon incrassa als Imperativ, gewiß richtig, da im folgenden die Imperative stehen, und Armen. nach seiner ganzen Überlieferung sie nicht kennt. Auch die letzte Abweichung des Armen. von Lat. grava statt excaeca gibt gewiß den *I.*text. 16 bietet mit den Worten quae videtis, quae auditis wieder eine der seltsamen Vermischungen von Mt und Lk (10,23 f) mit einer selbstständigen Ergänzung. Das Eigentümliche dieses Textes ist die Angleichung des Isaiaszitats an den hebräischen Text, der sonst bei keinem griechischen Zeugen belegt ist. *I.* zeigt, wie alt diese bei den Altlateinern a b k sich findende Verbesserung ist. D hat sie nicht, e fehlt, auch den Altsyrern ist sie fremd.

Das eine Beispiel zeigt, welche Menge von Fragen sich an einen einzigen Text knüpfen. Und wenn sich auch nicht zahlreiche Beispiele so allseitiger Harmonistik wie das eben besprochene finden, ähnliche sind häufig und lassen sich aus der arme-

nischen Übersetzung als ursprünglich erweisen. Sie offenbaren das hohe Alter der Harmonistik, die ohne Zweifel bis vor die Mitte des 2. Jahrh. zurückreicht und sich vielleicht schon damals in einer Evangelienharmonie ausgewirkt hat, deren ältester Zeuge in *Justin* zu erkennen sein dürfte. *Tatian* mag an schon vorhandene Arbeiten angeknüpft haben. Aber für *I.* und dessen Evangelienzitate ist *Tatian* nicht Quelle. Niemals spricht der entschiedene Gegner des Assyrers von einer Harmonie, und daß er sie von einem *Tatian* übernommen haben sollte, ist ganz unglaublich. Dazu führt *I.* grundsätzlich die Einzelevangelien an, deren Eigenart ihm wohl vertraut ist; er weiß den Wert alter Hss so zu schätzen, daß eine Berufung auf ganz junge Abschriften für diesen Mann der Überlieferung nicht in Frage kommen kann. *V. Sodens* Annahme, *I.* sei von *Tatian* abhängig, ist geschichtlich schlechterdings unmöglich. Selbst bei der Ansetzung des Diatessaron um 150 ist es undenkbar, daß die von *I.* benützten Evangelien-Hss schon durch Tatianismen entstellt gewesen. *I.* hätte diese Hss unmittelbar aus den Schreiberstuben beziehen müssen, vgl. Stimmen aus Maria Laach 85 (1913 I) 564 f.

Eine unmittelbare Abhängigkeit von einer Harmonie ist auch als unmöglich aus den Evangelienzitaten nachzuweisen. Einige Stellen, die bei *I.* lateinisch wie armenisch zweifach belegt sind, zeigen das unwiderleglich. Ich wähle zunächst Lk 12,45–46, dem Mt 24,48–51 entspricht. Bei *I.* 4,41,1 und 4,60,1. Der Anschaulichkeit halber seien die Texte nebeneinander gestellt.

4,41,6 (26,3)	4,60,1 (37,3)
si autem dixerit malus servus in corde suo: tardat dominus meus, et incipiat caedere servos et ancillas et manducare et bibere et inebriari, veniet dominus servi illius in die qua nescit et hora qua non sperat, et dividet eum et partem eius cum infidelibus ponet.	si autem dicat servus in corde suo: tardat dominus meus, et incipiat caedere conservos et manducare et bibere et inebriari, veniet dominus eius in die qua non sperat et dividet eum et partem eius cum hypocritis ponet.

Die beiden Texte zeigen nicht geringe Verschiedenheiten. Der Anfang ist nach Mt 24,18 im ersten Fall mit malus, im zweiten ohne dasselbe. Aber beidemal ist das Lk eigene venire nach meus fortgeblieben. Armen. geht ganz mit Lat. Also steht der *I.*text fest. Servos et ancillas ist Lk-Fassung, die auch Armen. teilt. Die Parallelstelle hat conservos ohne ancillas nach Mt; Armen. ebenso, doch servos. Beidemal hat *I.* mit Lk gegen Mt die Infinitive manducare, bibere, inebriari, sowohl Lat. wie Armen. Wenn Armen. et vor manducare ausläßt, so ist das auf

die griechische Vorlage Lk τε και (Mt δε και) zurückzuführen, da Armen. die Doppelpartikel meist nicht ausdrückt. Die Fassungen dominus servi illius und an 2. Stelle „dominus eius" sind auch die des Armen. Dominus eius bei Lk in D 1241 c e. Die Umstellung des Lat. in die qua nescit statt qua non sperat wird noch von ff vertreten, aber Armen. hat sie nicht mitgemacht. Sie wird nicht *I.* zuzuschreiben sein. Dagegen stimmen beide wieder überein in der Auslassung von et hora qua nescit an zweiter Stelle. Endlich steht am Schluß zuerst die Lk-Fassung infidelibus dann nach Mt hypocritis, mit Armen.

Diese bis in fast alle Einzelheiten reichende Übereinstimmung zwischen Lat. und Armen. bei einem Text, der so verwickelt erscheint, darf als treffender Beweis für die Treue beider Übersetzungen anerkannt werden. Sie könnte wohl kaum ausdrucksvoller dargelegt werden.

Doch die Textform selbst. Wir stehen ihr gegenüber vor einem Rätsel, das durch die Annahme einer Harmonie in keiner Weise gelöst ist. Es ist nicht das beständige Hin und her zwischen Mt und Lk, das so schwierig zu deuten ist, obwohl es für die Zeit eines *I.* sehr beachtenswert erscheint, sondern das Schwanken der beiden Texte, das sich aufdrängt. Eine Harmonie mag noch kunstvoll zwei Texte zusammenweben, hier haben wir an derselben Stelle bald die Mt-Fassung, bald die Lk-Fassung. Deshalb ist dieser Text so lehrreich. Sicher ist er ein unleugbares Anzeichen der Harmonistik des 2. Jahrh.s, aber er ist nicht unmittelbar einer Harmonie entnommen.

Ein anderes Beispiel derselben Art ist Mt 15,3 ff (Mk 7,9 ff). *I.* 4,19,2 (9,3) und 4,22,1 (12,1).

quare vos frustramini praeceptum Domini propter traditionem vestram . . . et frustrati estis sermonem Dei propter traditionem vestram.	quare vos transgredimini praeceptum Dei propter traditionem vestram?

Armen. stimmt in allem mit Lat. überein, mit Ausnahme von Dei statt Domini, wo Lat. gewiß im Unrecht ist; der Fehler mag auf falsche Auflösung der Kurzform dı̄ in dni kommen.

Frustramini, das m. W. in keinem Mt-Zeugen vorkommt, ist Paralleleinwirkung aus Mt 15,6 (ηκυρωσατε) oder aus Mk 7,13 (ακυρουντες). Transgredimini ist Mt 15,3 die einzige Lesart. Sowohl Mt wie Mk haben mit dem Ausdruck gewechselt, παραβαινετε und ηκυρωσατε Mt, αθετειτε und ακυρουντες Mk.

Der Wechsel praeceptum (Mt 15,3) und sermonem (15,6) ist bei Mt in B D und andern Zeugen, namentlich Altlateinern und

Syrern belegt (λογον statt νομον, 15,3 εντολην). Λογον ist aus Mk 7,13. Die Fassung ist auch hier wesentlich nach Mt gegeben, Mk hat aber mehrfach eingewirkt. Der Gleichlaut bei Lat. und Armen. offenbart wiederum die Treue der Überlieferung. Die Verschiedenheit der Eingangsworte frustramini und transgredimini tut ebenso deutlich dar, daß *I.* nicht aus einer Harmonie schöpft. Eine Harmonie hätte entweder das eine oder das andere geboten. Harmonistik ist hier gewiß.

Wenn wir beobachten, daß dieselben harmonistischen Wirkungen sich um dieselbe Zeit teilweise bei *Tatian* und bei den Altlateinern und Altsyrern finden, wobei *I.* sicher nicht in den Verdacht unmittelbarer Abhängigkeit kommen kann, so steht *I.* doch schon mitten in diesem Strome der Harmonistik, der sich ein breites Bett gemeinsamer Lesarten geschaffen hat, aber zugleich wild nach allen Seiten hin ausbricht. *I.* hat griechisch geschrieben und unsere Beobachtungen am lateinischen und armenischen Text haben dargetan, daß alle namhaft gemachten Erscheinungen auf den Urtext des gallischen Lehrers zurückgehen, mit andern Worten, sie liegen im Bereich der griechischen Überlieferung des neutestamentlichen Textes; in ihren Anfängen reichen sie wohl bis ins beginnende 2. Jahrh., wenn anders *I.* auf ältere Hss zurückgeht.

Anders ist ein Fall, in dem es sich nur um ein Evangelium handelt:

Lk 21,34—35. (4,58,3, Mass. 36,3).	(4,60,1, Mass. 37,3).
Attendite vobis et vigilate semper in omni tempore, ne quando graventur corda vestra in crapula et ebrietate et cogitationibus saecularibus, et repente adsistat super vos dies illa, superveniet enim quasi laqueus super omnes sedentes super faciem terrae.	Attendite vobis, ne forte graventur corda vestra in crapula et ebrietate et sollicitudinibus saecularibus.

Armen. hat an der ersten Stelle den Zusatz et vigilate in omni tempore Lk 21,36, aber nur einfach wohl das griechische ἐν παντὶ καιρῷ. Für crapula hat Armen. einen Doppelausdruck. Sodann die Umstellung saecularibus curis. Mit Lat. die Umstellung repente adsistat, gegen Griech., aber mit armen. Bibel, die aber hier sehr stark von der *I.*übersetzung abweicht. Ebenso sind umgestellt superveniet enim quasi laqueus, Lat. Armen. Beide stimmen in der Auslassung von omnis vor terrae überein.

Bei der zweiten Stelle ist die kürzere Fassung am Anfang (Lat. = Armen.) auf *I.* selbst zurückzuführen. Auf den lat. Übersetzer

geht wohl der Wechsel von cogitationibus und sollicitudinibus (μεριμναις); Armen. hat dasselbe Wort zweimal, gibt aber saecularibus mit einem andern Wort als das erste Mal, doch hier in derselben Folge wie Lat. Im Anfang ist attendite doppelt ausgedrückt, crapula jedoch nicht, wie auch die Konstruktion verschieden ist. Armen. hat also die Stelle unabhängig von der ersten übersetzt, die nur wenige Seiten vorher stand. Die armenische Bibel hat sich hier kaum geltend gemacht. Die Einschaltung der Worte aus 21,36 dürfte bei *I.* aus einem Gedächtnisfehler entsprungen sein, von Paralleleinwirkung im eigentlichen Sinn ist nicht zu sprechen.

Beobachtungen ähnlicher Art lassen sich noch an manchen andern Texten anstellen, und es bedarf in der Tat der eindringendsten Einzeluntersuchungen für jeden Text, bis die Eigenart dieses Textbildes ganz genau herausgearbeitet ist. Bis zu einem gewissen Grade gilt das von den Evangelien Gesagte auch von den Briefen, und es sei hier nur auf eine Bemerkung *v. Sodens* die Aufmerksamkeit gelenkt.

Er schreibt: „Wo *Irenaeus* allein ausschließlich mit lateinischen Zeugen, eventuell auch einigen griechischen Codd, insbesondere l a 1026 ff, wenn sie auch mit d e f g gleichlauten, geht, darf er nicht als Zeuge für das Vorhandensein und Alter der entsprechenden griechischen Lesart verwertet werden. Diese „lateinischen" Lesarten . . . haben nur für die Geschichte des lateinischen Textes Interesse" I. 1989. Als „frappante Belege für die Richtigkeit" dieses Urteils nennt *v. Soden:* Rom 3,30; 5,6; 14,9; 1 Kor 15,14; 2 Kor 4,11; Gal 3,19; 5,20; Eph 2,13; 4,16, also im ganzen 9 Stellen. Von ihnen sind nicht näher nachzuprüfen, da der griechische und armenische Text nicht vorhanden sind, Rom 5,6 und 14,9; Eph 2,13.

Rom 3,30 ist überliefert 4,36,2 (22,2) iustificavit, so d, so Lat. und Armen., an der 2. Stelle 5,22,1 iustificat, Lat. und Armen. Eine dritte Stelle 3,11,2 (10,3) iustificat ist armen. nicht vorhanden. 1 Kor 15,14 (5,13,4) läßt Lat. ἄρα aus, dasselbe tut Armen. Da im ganzen Text Armen. mit Lat. die Fassung, namentlich die Kürzungen teilt, ist die Auslassung von ἄρα wohl *I.* selbst zuzuschreiben.

2 Cor 4,11 (5,13,4) Si enim qui vivimus, so hat auch Armen. statt semper enim (εἰ statt ἀεί). *I.* als Zeuge dieser Lesart in ältester Zeit für das Griechische. Armen. hat deshalb ut fallen lassen. 4,10 läßt Armen nostro mit fast allen Zeugen an erster Stelle aus, es muß darum gestrichen werden. Dagegen teilt Armen. mit Lat. die Beifügung Christi nach Jesu[s].

Gal 3,19 (5,21,1) Legem factorum positam, so Armen. mit G F d των πραξεων, statt των παραβασεων χαριν. Ebenso ετεθη, statt προσετεθη.

Gal 5,20 (5,11,1), zu dem Lasterkatalog meint *von Soden, I.* lat. habe fälschlich aemulationes statt θυμοι und inritationes statt εριθεια. Das zweite trifft zu, ist aber nicht als Eigentümlichkeit zu werten. Das erste ist nicht richtig, θυμοι ist irae. In der langen Reihe der Laster gehen Lat. und Armen. im Anfang mit adulteria zusammen; aemulationes, animositates sind allein bei Lat. zu belegen. Bemerkt sei, daß die armenische Bibel mit *I.* adulterium an die Spitze stellt, aber nach invidiae mit vielen Zeugen homicidia gegen *I.* einfügt. Von den 16 gemeinsamen Gliedern stimmen 12 im armenischen *I.* und der Bibel im Ausdruck überein.

Im Tugendkatalog Gal 5,22—23 herrscht zwischen Lat. und Armen. volle Gleichheit, auch in der Beifügung des letzten Gliedes castitas, *I.* tritt also zu den Zeugen für diese Lesart als ältester hinzu. Mit der armen. Bibel geht Armen. zusammen bis zum vorletzten Glied, wo für continentia verschiedene Ausdrücke gebraucht sind. Castitas fehlt in der armen. Bibel.

Eph 4,16 (4,49,2, Mass. 4,32,1) hat Lat. κατ' ενεργειαν ausgelassen. Armen. ist hier schwieriger, er hat sich mehr an Col 2,19 angeschlossen, mit dem der Text beginnt. Auch bei ihm fehlt κατ' ενεργειαν, doch ist dafür vielleicht in Anlehnung an Eph 3,2 χαριτος eingefügt.

Aus den angeführten Belegen ist zu ersehen, daß Armen. fast ausnahmslos die Lesarten des Lateiners teilt und bestätigt, daß deshalb mit seiner Hilfe Lesarten, die bisher nur als lateinische oder latinisierende bekannt waren, mit Gewißheit auf eine griechische Quelle zurückgeführt werden können, die sich bis vor die Mitte des 2. Jahrh.s verfolgen läßt. So alt sind zum wenigsten die Hss, aus denen *I.* schöpft. Und wenn um diese Zeit der Prozeß schon so weit vorangeschritten ist und den Grad der Entwicklung erreicht hat, der uns aus *I.* entgegentritt, so liegen die Anfänge noch erheblich früher. Die Vorgänge erweisen aber auch eine sehr starke und lebhafte Beschäftigung mit den Büchern des N. T., sie offenbaren eine große Vertrautheit mit seinem Text in einer Zeit, die noch bis zu den apostolischen Vätern zurückreicht.

Es sei hier noch einmal gesagt, ein allgemein gültiges Urteil läßt sich nicht aussprechen. Jeder Text, ja jedes Wort muß geprüft werden, wenn wir nicht Gefahr laufen sollen, aus einer Erscheinung unberechtigt zu verallgemeinern. Wir haben überraschende Bestätigungen des Lateiners durch den Armenier gefunden. Aber oft sind die Unterschiede so groß, daß man nur zu wählen hat zwischen beiden. Dann ist die Entscheidung schwer zu treffen, da sowohl Lat. als Armen. fehlerhaft sind. Längere

Stellen bieten Stoff zu den gegenteiligsten Beobachtungen. Zu den angeführten sei noch auf Mt 21,33—43 und 22,2—14 oder Lk 17,26—30 verwiesen, wo sich die verschiedensten Feststellungen machen lassen[1]).

Legen wir uns die Frage vor, auf die es vor allem ankommen muß: Was haben wir von dem Schrifttext des hl. *I.* zu halten, so ist die Antwort wohl nicht ganz befriedigend. Auch wenn wir seinen Text kennen, und häufig trifft das zu, so müssen wir die starken Harmonisierungen anerkennen, die ein sicheres Anzeichen der Textverderbnis sind; dazu kommen ohne Zweifel gedächtnismäßige Anführungen und damit zahlreiche andere Fehlerquellen und Fehler, so daß wir uns hüten müssen, aus einer Anführung auch nur den Text der Hss des *I.* herauslesen, geschweige denn den Urtext finden zu wollen.

Im einzelnen wird es noch vieler Arbeit bedürfen, ehe wir in allen Fragen klar sehen, auch bei *I.* ist die Forschung noch nicht am Endziel angelangt, und *I.* selbst kann uns noch nicht alles Dunkel aufhellen. Aber daß wir nun besser sehen, daß uns die Fragen nähergerückt sind und manche neue Lösung möglich ist, verdanken wir der hingebenden Arbeit *Sandays*, *Turners*, *Souters* und ihrer Mitarbeiter.

Valkenburg. August Merk S. J.

Zu Gredts Schrift: „De cognitione sensuum externorum" editio altera[2])

Gredt nennt seine 2. Auflage „De cognitione sensuum externorum" mit Recht eine editio aucta et emendata; denn während die 1. Auflage 97 Seiten umfaßte, ist die 2. auf 158 Seiten angewachsen. Der Verfasser vertritt auch in der 2. Auflage den Standpunkt des „natürlichen Realismus", aber die Art und Weise, wie er ihn vertritt, unterscheidet sich wesentlich von der in der 1. Auflage.

---

[1]) Mit den oben ausgesprochenen Sätzen treffen im wesentlichen die Ergebnisse *Bened. Krafts* zusammen in der eben erschienenen Schrift: Die Evangelienzitate des heiligen Irenäus, Bibl. Studien 21,4, 1924.

[2]) *Josef Gredt O. S. B.*, De cognitione sensuum externorum. Inquisitio psychologico-criteriologica circa realismum criticum et obiectivitatem qualitatum sensibilium. Editio altara, aucta et emendata. Romae 1924, Desclée et socii.

Seit dem erstmaligen Erscheinen der genannten Monographie (1913) hat sich *G.* eingehend mit den schwierigen Fragen beschäftigt, die hier den Gegenstand der Behandlung bilden, und als Frucht dieser emsigen Forschertätigkeit gab er 1921 das vortreffliche Werk „Unsere Außenwelt" in den öffentlichen Druck. Die Ergebnisse seiner eingehenden Studien werden in seiner 2. Auflage „De cognitione sensuum externorum" reichlich verwertet.

Der Verfasser ist bestrebt, die Lehre der großen Scholastiker über die Erkenntnis unserer äußeren Sinne weiterzuführen, zu ergänzen, stellenweise zu berichtigen und mit den Ergebnissen der neueren Forschung in Einklang zu bringen. Seine Arbeit zeichnet sich aus durch gründliche, allseitige Behandlung des Stoffes, durch Klarheit und große Konsequenz in der Durchführung.

Einen Kardinalpunkt in seiner Theorie über die Erkenntnis der äußeren Sinne bildet die Lehre über den doppelten Gegenstand. Nach *G.* gibt es einen Gegenstand drinnen[1]) im Sinnesorgan und einen Gegenstand „draußen". Der Gegenstand „drinnen" beim Tastsinn ist das, was die Tastnervenendigungen unmittelbar berührt, also, wenn der Nerv nicht bloßgelegt ist, die obere Haut und der Widerstand des Nerven selbst; die obere Haut, weil das Organ des Tastsinnes (die Tastwärzchen) unter der oberen Haut liegen (S. 36 f.). Beim Geschmacksinn bildet den Gegenstand „draußen" das die Zunge Berührende, den Gegenstand „drinnen" das, was im Speichel aufgelöst, in die Geschmacksbecher hineindringt und so mit den Endigungen der Geschmacksnerven in Berührung kommt (S. 41).

Das Organ des Geruchssinnes sind die in einem Teile der Nasenschleimhaut liegenden Nervenendigungen. Demnach ist der äußere Gegenstand des Geruchssinnes der Geruch verbreitende Körper, der Gegenstand „drinnen" die vom riechenden Körper beständig sich loslösenden kleinsten Teilchen, insofern sie die Nasenschleimhaut berühren (S. 43).

Der Gegenstand „draußen" beim Gehör ist der Ton außerhalb des Ohres, der Gegenstand „drinnen" ist der Schall, der Basilarmembranton (S. 48 f).

Eigentlicher Gegenstand des Gesichtssinnes ist das Licht; die Farbe ist vom Lichte nicht verschieden. Dieses ist aber sowohl draußen als auch drinnen im Auge. Auf der Netzhaut des Auges wird ein farbiges Lichtbild des gesehenen Gegenstandes

[1]) Wenn *G.* vom Gegenstand „drinnen" spricht, so ist der Ausdruck „drinnen" nicht im psychischen, sondern physischen Sinne zu verstehen.

aufgenommen. Dieses Netzhautbild ist der innere Gegenstand des Gesichtssinnes, die Farbe am Körper draußen der äußere (S. 53).

Durch den Gegenstand „drinnen" wird nach *G.* auch der Gegenstand „draußen" erkannt (S. 41, 43, 45 u. s. w.). So zeigt z. B. der Basilarmembranton „sich selbst und den Ton draußen" (S. 49). Während die Sinneserkenntnis dem inneren Gegenstand vollständig angeglichen ist, stellt sie den Gegenstand draußen nur unvollkommen dar. Denn das äußere Objekt kann in verschiedener Weise verändert werden; so kann z. B. der Gegenstand des Geschmacksinnes durch die Beschaffenheit des Speichels eine Veränderung erfahren (S. 41), die Farbe durch weite Entfernung abgeblaßt erscheinen u. s. w. (S. 72). Werden aber beide Gegenstände vom Sinne erfaßt, so wird doch in der einfachen Sinneserkenntnis weder das Draußen des Objektes als draußen, noch das Drinnen als drinnen erkannt. Zur Kenntnis dieser letzteren Rücksicht am Objekt gelangen wir durch „Hinzufügung". Vgl. „Unsere Außenwelt" S. 111.

Man kann von einem Menschen, der gezwungen ist, seinen Blick ins Dunkle zu richten, unmöglich verlangen, daß er uns die im dunklen Raum befindlichen Gegenstände mit derselben Klarheit und Genauigkeit beschreibt, wie einer, der eine Schilderung von Dingen liefert, die vom hellen Sonnenlicht bestrahlt werden. So kann man auch von *G.*, der sich mit seiner Arbeit über die Erkenntnis unserer äußeren Sinne auf ein sehr dunkles und schwieriges Gebiet begeben hat, wohl nicht gut verlangen, daß alles, was er uns darüber sagt, klar und unanfechtbar sei. So finden wir ein gewisses Dunkel in seiner Lehre über den doppelten Gegenstand der Sinneserkenntnis.

Gewiß kommt der äußere Gegenstand mit dem Sinnesorgan in irgend einer Weise in Berührung, insofern er auf dasselbe einwirkt; in diesem Sinne mag man von einem Drinnensein des Gegenstandes reden. Außerdem ist es unzweifelhaft, daß der Gegenstand draußen nur insofern vom Sinne erkannt werden kann, als er das Sinnesorgan affiziert; demnach ist die Sinneserkenntnis des äußeren Objekts wenigstens oft eine unvollkommene. Auch ist ohne weiteres zugegeben, daß wir um die Affektion der Sinnesorgane durch das äußere Objekt wissen. Aber wissen wir auch, daß diese Affektion Gegenstand der Erkenntnis durch den äußeren Sinn sei? Uns scheint, daß es *Gredt* nicht gelungen ist, dies bezüglich aller äußeren Sinne aufzuzeigen. Was er darüber S. 88 f und an anderen Stellen vorbringt, findet u. E. eine genügende Erklärung, wenn wir

die in Rede stehende Affektion als Bedingung oder notwendige Disposition für das Zustandekommen des betreffenden Erkenntnisaktes auffassen, ohne daß sie selber vom Sinne erkannt wird. Außerdem schweigt sich unser Bewußtsein über das Objekt im Innern vollständig aus, während es uns mit aller Deutlichkeit auf den Gegenstand draußen hinweist. Auch ist es schwer verständlich, wie dieses Innenobjekt unserer äußeren Sinne dem Scharfsinn der großen Scholastiker entgehen konnte.

Aber gesetzt auch, es werde der Gegenstand „drinnen" vom äußeren Sinne erkannt, wie gelangen wir durch ihn zur Kenntnis des Objektes draußen? Steht der innere Gegenstand zum äußeren im Verhältnis des Bildes zum Abgebildeten? — *G.* scheint dies anzunehmen. Aber mag diese Erklärung auf den inneren Gegenstand des Gesichtssinnes passen, so berührt es doch eigentümlich, daß die kleinsten vom riechenden Körper abgelösten Teilchen, die sich auf der Nasenschleimhaut befinden, ein Abbild dieses Körpers draußen sein sollen. Wir können uns diese wohl als losgelöste Teile des riechenden Körpers denken, aber doch nicht als sein Abbild.

Einen weiteren wichtigen Punkt in der Theorie *G.s* bildet seine Lehre über das Fehlen der species expressa in der Erkenntnis der äußeren Sinne. Nach ihm und den Thomisten vollzieht sich unser Erkennen durch die äußeren Sinne ohne ausgeprägtes Erkenntnisbild. Und für diese seine Behauptung führt er ein zweifaches Argument ins Feld: das erste wird dem Zeugnis des Bewußtseins entnommen (S. 87 f), das zweite wird auf die Erwägung zurückgeführt, daß es um die Gewißheit in der Erkenntnis der Außenwelt geschehen wäre, wenn die Erkenntnis unserer äußeren Sinne das ausgeprägte Erkenntnisbild nicht ausschlösse (S. 90 f).

Bezüglich des ersten Beweisversuches bemerken wir: Es ist allerdings zutreffend, daß wir bei der Erkenntnis unserer äußeren Sinne nichts von einem ausgeprägten Erkenntnisbild von der Art eines „medium quod" (auch „ex quo" oder „per quod") durch die innere Erfahrung wissen; ebensowenig erfahren wir etwas von einem Erkenntnisbild im Sinne eines „medium in quo". Auch ist es sicher, daß sich das Bewußtsein als solches völlig ausschweigt über das Vorhandensein einer species expressa als „medium quo". Ja, wir geben zu, daß ein ausgeprägtes Erkenntnisbild von der ersten und zweiten Art geradezu im Widerspruch mit dem Zeugnis des Bewußtseins stehe. Aber ein medium „quo", das zur Erkenntnis des Gegenstandes führt, ohne selbst vom äußeren Sinn erkannt zu werden, kann unmöglich mit dem Zeugnis des Bewußtseins in

Widerspruch geraten, weil es als solches unmöglich Gegenstand des Bewußtseins sein kann. Das Zeugnis des Bewußtseins ist weder für noch gegen das Vorhandensein eines ausgeprägten Erkenntnisbildes im Sinne eines „medium quo". Dieses letztere kann aber aus den Gegebenheiten des Bewußtseins durch die Vernunft erschlossen werden. Vgl. hiezu *Urráburu*, Psychologia, pars II, p. 254.

Was den zweiten Beweisversuch *G.s* für die obige These betrifft, so wäre zu bemerken, daß die Sicherheit in der Erkenntnis der Außenwelt allerdings in jener Theorie gefährdet erscheint, welche das ausgeprägte Erkenntnisbild nach Art eines medium „quod" auffaßt. Wieso aber bei der Annahme einer species expressa im Sinne eines medium „quo" die gedachte Sicherheit ins Wanken geraten sollte, ist nicht erfindlich; führt doch das medium „quo" nach der Auffassung eines *Suarez*, der dem Verfasser in der gegenwärtigen Frage vor allem als Gegner vorzuschweben scheint (vgl. S. 84), seiner Natur nach unmittelbar zur Außenwelt. Auch könnte man sich fragen, weshalb *G.* nicht auch im ausgeprägten Erkenntnisbild des Intellekts eine ähnliche Gefahr erblickt wie in der species expressa der Sinneserkenntnis. — Die Argumentation *G.s* für das Fehlen des ausgeprägten Erkenntnisbildes in der Erkenntnis der äußeren Sinne kann u. E. nicht als stichhaltig angesehen werden.

Ebenso dürften die Ausführungen unseres Philosophen für die These: „Cognitio omnis est per se vera" etc. (S. 77—80) in ihrer aprioristischen Art schwerlich befriedigen.

Diese Bemerkungen mögen genügen. Damit soll das Verdienst des Verfassers in keiner Weise herabgesetzt oder geschmälert werden. Der Rezensent begrüßt das Eintreten *G.s* für den natürlichen „Realismus" mit Freuden und erblickt in der vorliegenden Arbeit dieses Philosophen eine Leistung, der alle Anerkennung gebührt.

Innsbruck. Bernhard Franzelin S. J.

Kleine Mitteilungen

Eine unbekannte Ablaßschrift. (Vgl. oben 49 [1925] 149).

Von sachkundiger Seite werde ich darauf aufmerksam gemacht, daß der Satz: „Der Ablaß ist ein Erlaß der Sündenstrafe, aber nicht, wie die ‚opinio vulgatissima' will, der Sündenschuld", zu Mißverständnissen Anlaß geben könnte. Ich teile daher die betreffende Stelle im Wortlaut mit: „Patet ergo falsam esse opinionem vulgatissimam, papam posse dare indulgentiam a poena et á culpa. Ad cuius confirmationem dico, quod omnino impossibile est non contrito indulgentiam mereri, quia manente culpa impossibile est remitti poenam. Impoenitens enim retinet culpam et per consequens et odium Dei. Quibus stantibus et impossibilis est remissio. Hinc igitur papa nunquam ponit in bullis suis indulgentiam a poena et a culpa". Zur Erklärung dieser Sätze genügt es, auf die Ausführungen bei Paulus II, 137 ff, III, 330 ff zu verweisen.

Coblenz. P. Schröder.

Kongreß für orientalische Studien in Laibach (Jugoslavien). Vom 12.—16. Juli 1925 wird zu Laibach die schon auf dem Kongreß zu Velehrad 1924 angekündigte Tagung für orientatische Studien stattfinden.

Mit Genehmigung des fb. Ordinariates von Brixen u. d. Ordensobern.

Abhandlungen

Zur Jahrhundertfeier des ersten allgemeinen Konzils zu Nicaea (325)

Von **Franz Pangerl S. J.**—Innsbruck

Unser Hl. Vater Pius XI hat in seinem Briefe vom 4. April d. J. an Kardinal Tacci den Wunsch ausgesprochen, daß das 16. Zentenarium der ersten allgemeinen Kirchenversammlung zu Nicaea möglichst feierlich begangen werde; insbesondere sollten schriftliche Arbeiten und öffentliche Vorträge die Kenntnis des Nicaenischen Konzils in alle Kreise tragen. Der Hl. Vater erwartet sich vom Aufleben der Erinnerung an das glorreiche Ereignis eine Erneuerung der Dankbarkeit und Hingabe an Christus den Herrn und an den Stuhl Petri[1]).

Es dürfte schwer sein, wesentlich Neues zur Geschichte der „großen, heiligen und allgemeinen" Synode beizubringen, wenn nicht unbekanntes Quellenmaterial erschlossen wird[2]). Dem Wunsche des Hl. Vaters und der

[1]) Acta Apostolicae Sedis 17 (1925) 187 f.

[2]) Zur Geschichte d. Nicaenums vgl. *Hefele,* Konziliengeschichte I, 2. Aufl. 282—443; *Bernoulli,* Nicaenisches Konzil von 325, in RE IV 9—18; *C. A. Kneller,* Das Papsttum auf dem ersten Konzil von Nicaea, Stimmen aus Maria Laach 77 (1909 II) 503—522; *P. Batiffol,* La paix Constantinienne et le Catholicisme, Paris 1914. Weitere Literatur siehe bei *Hergenröther-Kirsch,* Handbuch der KG. I 366 und Nachträge 18 und bei *Bernoulli* a. a. O.

Würde der Jahrhundertfeier dürfte es auch mehr entsprechen, die einzigartige Bedeutung, die jener ehrwürdigen Versammlung im Sommerpalast des Kaisers zu Nicaea in Bithynien für die Entwicklung der Kirchengeschichte zukommt, in den Hauptgedanken vorzulegen und aufzuzeigen, wie das Nicaenum nicht nur das bisher gewonnene zusammengefaßt, sondern auch höchst wichtige Grundlagen für die Zukunft geschaffen hat.

Das erste allgemeine Konzil hat in der Geschichte einen so mächtigen Eindruck hinterlassen, daß ihm hierin kein anderes, nicht einmal das Tridentinum, gleichkommt. Es genügt auf die Begeisterung hinzuweisen, die aus den Berichten eines *Eusebius* und anderer Kirchengeschichtsschreiber herausleuchtet, auf die glühende Liebe für Nicaea, die aus dem Herzen eines *Athanasius* in seinen Brief an die Afrikaner übergeströmt ist[1]). Wie die Geschichte große Männer, deren Wirken Jahrhunderten das Gepräge gegeben hat, mit dem Beinamen „die Großen" ehrt, so wird auch die Nicaenische Synode um ihres Ansehens und Einflusses willen vielfach schlechthin die Große genannt. Längst schon war das Synodalwesen als eine der wichtigsten Äußerungen des kirchlichen Gemeinschaftslebens in Blüte und längst schon hatte *Tertullian* kurz und bündig die Bedeutung der Synoden mit den Worten ausgesprochen: „Aguntur ... illa certis in locis concilia ex universis ecclesiis, per quae altiora quaeque in commune tractantur et ipsa repraesentatio totius nominis christiani celebratur"[2]). Imponierende Synoden waren bereits abgehalten worden, so jüngst in Elvira, in Arles, in Rom; in Antiochien hatten vor 60 Jahren drei Synoden gegen *Paulus* von *Samosata* ähnlich wie die Nicaenische die Gottheit Christi verteidigt. Die Leistungen der bisherigen Synodaltätigkeit für die Reinerhaltung des Glaubens und für die Einheit der kirchlichen Disziplin können nicht hoch genug eingeschätzt werden. Allgemein glaubte man, daß diese Versammlungen von Bischöfen sich des besonderen Beistandes des Hl. Geistes

[1]) MG 26,1029–48.
[2]) De jej. 13. ML 2,972.

erfreuten; das „Placuit ergo praesente Spiritu sancto et angelis ejus" der Synode von Arles (314)[1]) ist nur der Ausdruck einer viel älteren Überzeugung. Was war es also, so wiederholen wir eine schon so oft gestellte Frage, wodurch das Nicaenische Konzil über alle Synoden der Vorzeit hinausgehoben wurde, von *Athanasius* mit Nachdruck als die „Inschriftensäule" gefeiert, die gegen jede Häresie aufgerichtet wurde, als das Denkmal des Triumphes über alle Sekten, als die Pflanzung, die der himmlische Vater gepflanzt hat?[2])

I. Den ersten Grund sehen wir in der Oekumenizität des Konzils. Es geht nicht an, in der Nicaenischen gegenüber den älteren Synoden nur „ein bescheidenes Mehr oder Weniger" zu erblicken; rein zahlenmäßig möchte das gelten, aber auf die Zahl allein kommt es nicht an[3]). Mit dem Nicaenum ist vielmehr ein wesentlich Neues in die Erscheinung getreten: das Allgemeine Konzil, das erste in der Reihe jener gewaltigen Kundgebungen, die seither im Leben der Kirche eine so entscheidende Rolle gespielt haben. Wenn wir auch nicht erwarten dürfen, schon bei den Zeitgenossen eine in technische Ausdrücke gefaßte klar umschriebene Definition dieses wichtigen kirchenrechtlichen Begriffes zu finden, so lassen uns doch ihre Äußerungen mit aller Deutlichkeit drei Eigenschaften der Synode erkennen, die ihren neuen großen Charakter ausmachen und die geschichtliche Grundlage für jenen Begriff bilden.

Zunächst die territoriale Allgemeinheit, wodurch die Synode eine moralische Vertretung der Gesamtkirche wurde[4]). Im Gegensatz zu den Provinzialsynoden und den Generalkonzilien, die jeweils die eine Hälfte der Oekumene vertraten, umfaßte die Nicaenische Kirchenversammlung zum erstenmal Morgenland und Abendland und somit alle apo-

[1]) *Mansi* 1,469.

[2]) Brief an d. Afr. 2. u. 11; an Epiktet 1. MG 26,1032. 1048. 1052.

[3]) Vgl. *A. Feder*, Die Zahl der Bischöfe auf dem Konzil von Nicaea 325, in dieser Zeitschrift 30 (1906) 172—78.

[4]) Siehe Cod. jur. can. CC. 222—229; vgl. *Hefele*, KG I, Einleitung.

stolischen Kirchen, ja griff über die Grenzen des engeren Reiches zu den Barbaren hinaus. So war es die klar ausgesprochene Absicht des Kaisers, der es für notwendig hielt, alle oder wenigstens die meisten Bischöfe zusammenzurufen und seine Einladungsschreiben in alle Provinzen des Reiches ausgehen ließ[1]). *Eusebius* berichtet mit besonderem Nachdruck in drei Kapiteln seines Lebens des Kaisers Konstantin (III 6, 7, 8) über diese Allgemeinheit der erlauchten Versammlung, die ihm wie ein aus den schönsten Blumen geflochtener Kranz erscheint; die emphatische Aufzählung der vertretenen Provinzen erinnert ihn an die Völkerliste in der Apostelgeschichte bei Gelegenheit der ersten Pfingstrede des Petrus. Mit noch größerer Freude und Verehrung spricht sich darüber *Athanasius* aus.

In seinem Brief an die Afrikaner (2) schreibt er: „Denn was mangelt ihr (der Nicaenischen Synode), daß jemand etwas Neueres suchen sollte? Sie ist voll Gottesfurcht, Geliebte, sie hat den ganzen Erdkreis erfüllt. Sie haben die Inder anerkannt und alle Christen, soviele ihrer bei den Barbaren sind". Sie mit den Synoden der unmittelbar folgenden Zeit vergleichend sagt er: „Wenn aber jemand Zahl mit Zahl vergleichen will, so überragen die Nicaener jene Teilsynoden um soviel, wie viel das Ganze größer ist als ein Teil".

2) Ein zweites Moment, das zum Begriff eines allgemeinen Konzils notwendig ist, ist die Beteiligung Roms an der Nicaenischen Synode.

Der Hl. Vater schreibt hierüber in dem oben angeführten Briefe: „Ea quidem res agitur, quae quanti nostra et Apostolicae Sedis intersit, omnes intelligunt, quicumque res ecclesiae gestas vel mediocriter tenent. Nam ut litterarum monumenta testantur, Concilium primum — coactum non est nisi de consensu Silvestri Pontificis eodemque per suos praesente Legatos, qui actis — primi omnium — nimirum quod Pontificis personam sustinerent — subscripsere, licet Vitus ac Vicentius sacerdotio dumtaxat initiati essent. Neque omittendum, anathema in Arianos sanctae ecclesiae catholicae et Apostolicae nomine latum a Patribus esse et Apostolicam Sedem doctrinae Nicaenae capita tamquam sua et a se probata habuisse et defendisse".

Viel ist über die Mitwirkung des Papsttums am ersten allgemeinen Konzil schon geschrieben worden. Die akatho-

[1]) *Eusebius* V. C. 3, 17 MG 20,1073.

lische Geschichtsschreibung stellt gerne jeden bedeutenderen, vor dem anderer Bischöfe ausgezeichneten Einfluß Roms auf das Nicaeum in Abrede. Der Papst hat das Konzil nicht berufen, seine Entscheidungen nicht bestätigt.

„Gerade Rom, sein Bischof Silvester hat auf der Synode keine Spur mehr Einfluß geübt als etwa ein Bischof von Smyrna. Silvesters Vertreter unterzeichnen zwar das Glaubensbekenntnis an hervorragender Stelle, aber eben doch nur an der Stelle, die ihrer Stadt gebührte, weil sie als Hauptstadt des ganzen Reiches noch keine Nachfolgerin gefunden hatte. Und vor ihnen unterzeichnet der Bischof von Cordova, dieser natürlich nicht um seiner Stadt willen, sondern weil er der Vertraute des Kaisers und der Präsident der Synode war"[1]).

Über den inneren Gang des Konzils sind uns nur spärliche und vielfach unklare Nachrichten hinterlassen, aber soviel steht fest, daß kein Text jene Ablehnung des päpstlichen Einflusses zu Nicaea beweist. Im Gegenteil alles drängt den unbefangenen Leser zu dem Schlusse, daß die päpstlichen Legaten und durch sie der Papst jenes ausschlaggebende Ansehen auf der Nicaenischen Synode geltend gemacht haben, ohne das sie keine ökumenische sein würde. Wenn es nach dem Zeugnis des *Eusebius* mehrere Vorsitzende gab[2]) und wenn die römischen Priester mit *Hosius* an erster Stelle unterzeichnet haben, so erklärt sich das ungezwungen nur dann, wenn alle drei Stellvertreter des Papstes und Präsidenten des Konzils waren, seine Verhandlungen leiteten und seinen Beschlüssen durch ihre Unterschrift die päpstliche Bestätigung verliehen. Diese Auffassung findet eine Bekräftigung durch *Gelasius von Kyzikos,* der in einigen ohne genügenden Grund als unzuverlässig zurückgewiesenen Texten *Hosius* als Vertreter des Papstes bezeichnet und ihn zusammen mit den römischen Priestern feierlich im Namen der ganzen Synode sprechen läßt: „Die große heilige allgemeine Synode sprach durch den seligen und heiligen Hosius Bischof von Corduba in Spanien, der auch die Stelle des römischen

[1]) So *Adolf Jülicher,* Nicaea, Die erste ökumenische Synode vor 1600 Jahren, in: Die Christliche Welt, 23. Juli 1925, 626—632.

[2]) Vita Const. 3,13, MG 20,1069.

Bischofs vertrat, zugleich mit den vorher genannten Priestern desselben Sitzes, indem ein anderer seine Rede übersetzte“[1]) u. s. w. Noch deutlicher wird die Stellung Roms in Nicaea im Zusammenhang zweier anderer geschichtlicher Tatsachen. War denn die Einflußnahme Roms auf die Synodaltätigkeit auch in entlegenen Provinzen etwas Neues? Wir kennen doch das Eingreifen des Papstes Viktor in den Osterfeststreit, das Stephans in den Ketzertaufstreit, die Stellungnahme des Papstes Dionysius gegen Dionysius von Alexandrien, also gerade in Angelegenheiten, die auf dem Konzil von Nicaea verhandelt wurden. Julius I beruft sich wenige Jahre nach dem Nicaenum den in Antiochien versammelten Bischöfen gegenüber auf eine kirchliche Norm, die verlange, daß die Kirchen ohne Zustimmung des Bischofs von Rom keine Bestimmungen (nach dem Zusammenhang offenbar Synodalbeschlüsse) aufstellen sollen. Es ist nicht denkbar, daß Rom auf der Synode von Nicaea, durch päpstliche Legaten vertreten, seine Rechte vergessen habe, die es bei Gelegenheit der nämlichen Verhandlungsgegenstände längst geltend gemacht hatte. — *Athanasius* lenkt unsere Aufmerksamkeit noch auf eine andere wichtige Verbindung zwischen Rom und Nicaea. Jenes vielumstrittene „Homoousios“, mit dem die Kirche auf dem Nicaenum ihren Glauben an die Gottheit Christi bekannte, woher stammt es? Gewiß nicht aus den Gelehrtenschulen des Orients, die bekanntlich stark von subordinatianischen Ideen angesteckt waren. Auch nicht von früheren orientalischen Synodalentscheidungen. Wenn die Nachrichten bei *Athanasius* richtig sind, wäre ja das Homoousius, von Paulus von Samosata in antitrinitarischem Sinne gebraucht, von den antiochenischen Synoden verurteilt worden. Nach *Athanasius*[2]) stammt das nicaenische Homoousios aus der Entscheidung des Papstes Dionysius gegen den großen Alexandriner gleichen Namens. *Hosius* hat sie wohl dem Konzil von Nicaea vermittelt. Der Glaubensbeschluß in Nicaea war nur eine feierliche Wiederholung dessen, was Rom längst entschieden,

[1]) Hist. Eccl. 2,12,1 MG 85, 1249. *Loeschke* 59.

[2]) Ad Afros 6; de Synodis 43, MG 26,1040. 768 f.

und die nicaenischen Väter haben willig anerkannt, was Rom ihnen als Gegenmittel gegen den Arianismus übergab. In gleicher Weise ist auch in der Frage nach der Feier des Osterfestes und der Behandlung reumütiger Ketzer entgegen der in manchen orientalischen Kirchen üblichen Praxis die Auffassung Roms zum Siege gelangt[1]).

Es ist unzutreffend, was *Bernoulli* a. a. O. 18 schreibt: „Im Prinzip bleibt der Orient auch nach der Nizaenischen Synode auf dem Standpunkt der Verwerfung der Ketzertaufe und jedenfalls hat die N. S. für die fortwährend im Orient sehr schwankend bleibende Praxis nichts entschieden. Als offenbares Zeugnis ihrer Unschlüssigkeit in diesem Punkte begeht die N. S. die Inkonsequenz, daß sie can. 8 Taufe und Ordination der Novatianer anerkannte, can. 19 jedoch die Neutaufe der Anhänger des Paulus von Samosata fordert". — Sobald einmal die Sakramente irgendwelcher Häretiker anerkannt werden, ist im Prinzip die Ketzertaufe anerkannt und die These *Cyprians* und *Firmilians* zurückgewiesen. Damit ist aber nicht gesagt, daß jede Ketzertaufe gültig sei, sondern doch wohl nur jene, bei deren Spendung die wesentlichen Elemente des Sakramentes gewahrt werden. Wenn sich ergab, daß die Novatianer richtig tauften, die Paulianisten nicht, so war es durchaus konsequent, die Taufe der ersteren anzuerkennen, die der anderen nicht. Die katholische Kirche steht heute noch genau auf demselben Standpunkt. Daß die nicaenischen Väter so dachten, ergibt sich mühelos aus *Athanasius*[2]).

3) Aus den beiden genannten Eigenschaften des Nicaenums ergibt sich eine dritte, gleichfalls zum Begriff des ökumenischen Konzils notwendige: die Allgemeinverbindlichkeit ihrer Beschlüsse. Daß die Nicaenische Glaubensentscheidung als unfehlbar und daher als verbindlich für die ganze Kirche angesehen wurde und zwar kraft der Auktorität des Konzils, bedarf keines Beweises. Bekannt sind jene kräftigen Stimmen aus dem Chorus der Väter, des *Athanasius*, der ausruft: „Das Wort, das der Herr durch die ökumenische Synode von Nicaea gesprochen, währt in Ewigkeit"[3]), des *Ambrosius*, der versichert, daß weder Tod noch Schwert ihn von der Nicaenischen Ent-

[1]) Vgl. über Rom und Nicaea *C. A. Kneller*, Das Papsttum auf dem ersten Konzil von Nicaea.

[2]) Zweite Rede gegen die Arianer 42/43. Vgl. *Hefele*, KG I 427 f.

[3]) Brief an die Afr. 2 MG 26,1032.

scheidung trennen könne[1]), *Gregors* des Großen, der die vier ersten Konzilien verehrt wie die vier Bücher des Evangeliums[2]) u. s. w. Deutlicher noch als Worte sprechen die Leiden der Verbannung, die für das Nicaenische Glaubensbekenntnis erduldet wurden.

Der tiefste Grund dieser Verbindlichkeit der Konzilsbeschlüsse und ihres Zusammenhanges mit den beiden anderen Begriffselementen der ökumenischen Synode verdient noch eine besondere Beachtung. Das innerste Wesen des allgemeinen Konzils wird uns dadurch offenbar und die Begeisterung der Väter dafür erst recht verständlich. So felsenfest wie von der übernatürlichen Offenbarung durch Christus überhaupt sind die Väter überzeugt von der Unverlierbarkeit des Offenbarungsgutes und von dessen unversehrtem Weiterleben in der Tradition oder, was dasselbe ist, im lebendigen Glauben der Kirche. Wer den Spuren nachgeht, die uns in das warm pulsierende Glaubensleben der ersten christlichen Jahrhunderte Einblick gewähren, der kann sich leicht überzeugen, daß die unverfälschte kirchliche Überlieferung im Vordergrund aller Gedanken stand. Was der Klerus von Konstantinopel an die Synode von Ephesus geschrieben: Wir setzen allen Fleiß daran, die Überlieferung der heiligen Väter zu bewahren[3]), das war der oberste ohne Unterlaß eingeschärfte Grundsatz des altchristlichen Glaubens, der uns aus allen erhaltenen Zeugnissen entgegenklingt. Den Bischöfen stand das Recht zu, die Häretiker, aber auch die Leuchten der Wissenschaft wie einen Origenes, vor ihr Tribunal zu ziehen und ihre Lehren an der Tradition zu prüfen. Das Traditionsprinzip feierte nun aber in Nicaea einen großen Triumph. Die Ausführungen des *Athanasius*[4]) lassen uns erkennen, daß bei den Konzilsverhandlungen die Frage nach der Überlieferung schließlich die Entscheidung gebracht hat. Die Lehrsätze des Arius, die wohl zu Beginn

[1]) Ep. 21. ML 16,1005/6.
[2]) Ep. I, 25; ML 77,478.
[3]) MG 85, 1800.
[4]) Brief an die Afrikaner, bes. 6—9.

der Verhandlungen und wahrscheinlich in der Form vorgelegt wurden, in der sie *Athanasius* in seinem Briefe an die Bischöfe Ägyptens und Lybiens n. 12 wiederholt hat, haben auf die Konzilsväter den schlimmsten Eindruck gemacht; die Väter der Synode hielten sich bei diesen Worten die Ohren zu[1]) und ihre Verdammung war wohl von Anfang an besiegelt. Schwieriger wurden die Verhandlungen über das Glaubensbekenntnis, für das allem Anschein nach mehrere Vorschläge zur Beratung standen. Die Konzilsväter waren, wie *Sozomenos* berichtet, in zwei Parteien geteilt, in solche, die vor allem keine Neuerung gegenüber der überlieferten Lehre dulden wollten (die meisten davon waren in der Einfalt ihrer Sitten allen Spitzfindigkeiten in Glaubenssachen abhold) und solche, die alte Anschauungen nicht unbesehen übernehmen wollten[2]). Der exegetischen und dialektischen Gewandtheit der Arianer konnten natürlich die meisten der Synodalen nicht Stand halten, aber der Nebel zerstreute sich, als schließlich die Frage auf die einfachste Form gebracht wurde: Ist der Glaube an Christi Gottheit überliefert und kann das „Homoousios" als ein bereits von den Vätern gebrauchter, zur bündigen Bezeichnung der Glaubenslehre geeigneter Ausdruck gelten? Die Antwort war auch ungebildeten Bischöfen nicht schwer; die meisten der Synodalen dachten genau so, wie der novatianische Bischof Acesius, der zu Konstantin gesagt haben soll: „Es ist ja hierin, o Kaiser, nichts Neues vom Konzil eingeführt, sondern von den apostolischen Zeiten an ist so geglaubt worden"[3]). Es bedurfte nur noch der Erkenntnis, daß eine möglichst scharfe Umschreibung der Glaubenslehre gegen die Winkelzüge der Arianer notwendig sei, und die Annahme des Nicaenischen Symbolums war gesichert. Es entspricht ganz dieser Auffassung des Konzils, wenn *Athanasius* nicht müde wird, immer und immer wieder den Einklang der Nicaenischen Lehre mit der Tradition zu betonen, wenn sich selbst der schwankende *Eusebius*

[1]) *Athan.* a. a. O. n. 13.
[2]) *Sozomenos* H. E. 1,17 MG 67,913.
[3]) *Socrates* H. E. 1,10 MG 67,100 f.

von Caesarea veranlaßt sah, zur Rechtfertigung seiner Unterschrift auf die Überlieferung hinzuweisen[1]).

Die Väter sahen aber auch in der allgemeinen Synode die kirchliche Überlieferung in der eindruckvollsten Weise verkörpert. Das ist der Sinn ihres wiederholten Hinweises auf die Allgemeinheit des Konzils. Was *Irenaeus* einst über die Tradition geschrieben, hier war es zum erstenmal in großem Maßstab zur lebendigen Anschauung gebracht. Alle apostolischen Kirchen mit der römischen an der Spitze bekannten einhellig ihren Glauben und das konnte nur der von den Aposteln überlieferte sein. Eine so entschiedene Vertretung des alten Glaubenskriteriums war zur Zeit besonders wünschenswert. Im Schoße der Gelehrtenschulen namentlich in Antiochien war eine liberalisierende Strömung lebendig, die eine Opposition gegen die Bischöfe als die Träger der kirchlichen Überlieferung einschloß. Vom Zauber der Wissenschaft berückt, bereiteten die Vertreter dieser Richtung eine Verschiebung des Verhältnisses zwischen Glauben und Wissen, zwischen Philosophie und Tradition vor; nicht mehr Papst und Bischöfe, sondern die Gelehrtenrepublik sollte berufen sein, die uralte Glaubensregel zu revidieren und zu erklären. *Arius* ist ein Repräsentant dieser Anschauungen und wie mächtig er als solcher auf viele Zeitgenossen eingewirkt hat, zeigt die unmittelbar folgende geschichtliche Entwicklung. Wenn sich solche Ideen durchsetzten, dann war es allerdings um die katholische Kirche geschehen.

Wir brauchen nach dem Gesagten die Bedeutung des ökumenischen Charakters der Synode von Nicaea nicht mehr näher darzulegen. Ein Gedanke drängt sich uns noch auf. Das Traditionsprinzip, das die Nicaenische Synode beherrscht hat, ist in der katholischen Kirche nicht ausgestorben und in seiner Kraft ist es denn auch geschehen, daß die Lehre des Nicaenums in ihr unverfälscht weiterlebt bis auf den heutigen Tag. Das Jubiläum des Nicaenischen Konzils ist ein Jubiläum der katholischen

[1]) *Athanasius*, Brief an die Afr. 6 MG 26,1039.

Kirche. Kein Fortschritt der Entwicklung hat hier etwas zu ändern vermocht. Diese Tatsache legt den Schluß nahe, daß wegen des Überlieferungsgedankens vom Beginn der Kirchengeschichte bis zum Nicaenum dieselbe Erscheinung zutage getreten sein muß. Was Einzeluntersuchungen längst dargetan haben, gewinnen wir so als Ergebnis einer allgemeineren Betrachtung. Die Vorstellung, mit der sich manche Dogmenhistoriker ohne Schwierigkeit abfinden, daß die christliche Vorzeit immer die Überlieferung betont, immer der Meinung ist, sie stünde auf dem Boden der Erblehre und doch, ohne es zu merken, in den wesentlichsten Punkten von ihr abirrt, ist unerträglich und methodisch ebenso unzulässig wie die Voraussetzung, der zu Liebe sie gehegt wird.

II. Auch der Hauptverhandlungsgegenstand des Nicaenums verleiht dieser Synode in den Augen der Zeitgenossen und der Nachwelt eine erhöhte Bedeutung. Die Irrlehre des Arius, die das Wort des Vaters zum Geschöpf herabdrückt und damit Christus der Gottheit entkleidet, besagt eine völlige Zerstörung des Christentums. In der schärfsten Form hat *Athanasius* das ausgesprochen. Er wußte, daß der Kampf ums Ganze ging.

Wer die Lehre des Arius bekennt, ist kein Christ[1]). Der Arianismus ist eine Nachahmung der jüdischen Gottlosigkeit[2]), eine Wiederholung jener Verwerfung des Messias, durch die das Judentum so schwere Schuld auf sich geladen. Mit bitterer Ironie ruft er den Arianern zu, sie sollten ihre Irrtümer aufgeben oder sich beschneiden lassen. „Christen sind wir, Arianer, Christen sind wir! Uns kommt es zu, die Evangelien über den Erlöser richtig zu verstehen und nicht mit den Juden Steine gegen ihn aufzuheben, wenn wir ihn über seine Gottheit und Ewigkeit sprechen hören, und nicht mit euch Ärgernis zu nehmen wegen der demütigen Worte, die er für uns gebraucht"[3]). Das übernatürliche Leben der Seele, das uns nach der Lehre des hl. Paulus durch die Verbindung mit Christus zuteil wird, zerfließt in nichts, wenn der Logos ein Geschöpf ist. Wenn das Wort nicht Gott ist, dann war der Kult der Anbetung, den die Vorzeit seit den Aposteln Christo dem Herrn geweiht hat, eine verwerfliche Idololatrie[4]).

[1]) Brief an die Bischöfe von Ägypt. und Libyen 13 MG 25,568.
[2]) Über die Dekrete der Nic. Syn. 1/2 MG 25,416 f.
[3]) Dritte Rede gegen die Arianer 28 MG 26, 384.
[4]) Vgl. Brief an Adelph. 3. 6. 8 MG 26,1074. 1079—83.

Der damaligen christlichen Welt mußte sich wohl auch die Frage aufdrängen, ob denn nicht in der Voraussetzung des Arius das Heldentum der Martyrerzeit eine große Täuschung war und die Ströme Blutes, noch in jüngster Zeit für das Bekenntnis Christi vergossen, vergebens hingeopfert waren. War nicht jener Schuster aus Byzanz *Theodotus* der Ältere besser beraten, als er sein Leben dem Bekennertode für einen „bloßen Menschen" vorzog? Es wäre durchaus begreiflich, wenn, wie *Rufinus* wissen will[1]), gerade die Confessores, jene einäugigen und hinkenden Helden, die ihre Bekennernarben in den Konzilsaal brachten, am entschiedensten einer Lehre widerstanden hätten, die ihre süßeste Erinnerung vergiften wollte. Der Kampf um die Gottheit Christi war schon früher in der Kirche entbrannt; die Ebioniten, *Artemas, Paulus von Samosata, Lucian von Antiochien* hatten es gewagt, am Grunddogma der Kirche zu rütteln und hatten sich das Anathema zugezogen. Aber zur Zeit schien der gleiche Angriff viel aussichtsvoller. Es ist bekannt, wie sehr Konstantin von dem Wunsche beseelt war, seine Untertanen in religiöser Hinsicht zu einigen. Diese ziemlich unklar und phantastisch aufgefaßte Einigung aller in der Verehrung des einen Gottes schien ihm das Palladium einer glücklichen Regierung zu sein.

In dem Schreiben, das der Kaiser bei Beginn der arianischen Wirren an Bischof Alexander von Alexandrien und Arius gerichtet hat, beteuert er, zwei Beweggründe hätten ihn zu all seinen Taten angetrieben. Er wollte das Reich von den Wunden heilen, die ihm die Tyrannei seiner Vorgänger geschlagen. Vor allem aber beabsichtigte er, die allen Völkern eingepflanzte Gottesverehrung auf eine einem jeden angemessene gemeinsame Form zu bringen[2]). Wenn wir auch nicht annehmen müssen, daß Konstantin, als er diesen Brief schrieb, noch ganz in seinem alten Sonnenkult befangen wer, sondern bereits das Christentum als Reichsreligion ins Auge gefaßt hatte, so erkennen wir doch aus dem genannten Schreiben eine recht bedenkliche Stellungnahme des Kaisers zur obschwebenden Frage. Er sah in dem Streite zwischen Alexander und Arius nur eine belanglose Wort-

[1]) Hist. eccl. 1,2 ML 21,469.
[2]) *Eus.* Vita Const. 2,64—71.

klauberei und wünschte allen Ernstes, das solche subtile Meinungsverschiedenheiten kein Hindernis für ein friedliches Zusammenleben in derselben Gemeinschaft bilden sollten. Als Beispiel werden die Philosophen hingestellt, die in ihren Schulen fest zusammenstehen, wenn sie auch in einzelnen Fragen geteilter Ansicht sind. Wenn der Kaiser seine Anschauung nicht änderte, konnte sein über alles dringlicher Wunsch nach religiöser Reichseinheit eine sehr gefährliche Stütze für die Häresie werden.

Im Zusammenhang mit dem kaiserlichen Regierungsprogramm erhalten die Bestrebungen des Arius eine neue Bedeutung. Nachdem der blutige Gegensatz zwischen Staat und Christentum aus der Welt geschafft war, mußte es überhaupt als ein sehr verlockendes und preiswürdiges Unternehmen angesehen werden, nunmehr auch die noch bestehenden geistigen Gegensätze auszugleichen. Sollte es nicht gelingen, eine Formel zu finden, mit der sich eine Einigung der Außenstehenden mit der Kirche erleichtern ließ? Der alexandrinische Haeresiarch hat die geeignete Formel gefunden. *Athanasius* ist sich bewußt, daß sich auf dem Boden der arianischen Lehre die heidnische Intelligenz und die Anhänger der Gnosis mit jenen zahlreichen Christen zusammenfinden könnten, die damals ohne innere Umwandlung dem Kaiser zu Gefallen und den geänderten Verhältnissen klug Rechnung tragend das Taufwasser über sich ergehen ließen. Die Kirche konnte freilich diesen Weg zur Herstellung der auch von ihr ersehnten Religionseinheit nicht betreten. Das Konzil von Nicaea hat durch seine Entscheidung ihr kostbarstes Gut, den Glauben an die Gottheit Christi gerettet und aller Welt gezeigt, daß die Kirche treu den Überlieferungen der Martyrerzeit nicht gesonnen sei, etwas von ihren unverrückbaren Dogmen zu opfern, sei der dafür gebotene Preis noch so hoch und der Wunsch des Kaisers noch so heiß. Wie Konstantin dazugebracht worden ist, seinen Standpunkt zu ändern, läßt sich im einzelnen nicht erkennen. *Hefele* sieht wohl mit Recht in der geänderten Stellung des Kaisers einen Erfolg des Einflusses, den Hosius von Corduba auf ihn ausübte[1]).

[1]) KG 1,313 f.

III. Ein dritter Punkt, der seit jeher bei der Darstellung des Nicaenums als höchst wichtige Neuerung in der Geschichte hervorgehoben wird, ist das eigentümliche Zusammenwirken von weltlicher und geistlicher Gewalt, durch das die Nicaenische Synode sich auszeichnet. Die akatholische Geschichtsschreibung hat die Bedeutung der ersten allgemeinen Synode für die geschichtliche Entwicklung in dieser Hinsicht besonders stark betont, vielfach aber das Verhältnis der staatlichen und kirchlichen Gewalt in einer Weise darstellt, die den Quellenberichten und den Eindrücken, welche die Zeitgenossen empfingen, nicht entspricht. Die Wahrheit sei, daß zu Nicaea die Unterwerfung der Kirche unter den Staat in aller Form durchgeführt worden ist, freilich unter den nunmehr von einem christlichen Kaiser regierten Staat. So *Jülicher*[1]).

Konstantin sei es gewesen, der zu Nicaea in Wahrheit die Primatsrechte ausgeübt hat. Die versammelten Bischöfe erscheinen zum größten Teil als geistlose und interesselose Marionetten, gleich bereit, das römische Homoousios oder die Lehre des Arius zu unterschreiben, je nachdem der allmächtige Kaiser es im Interesse seiner Politik für gut finden werde. Das sei das eigentlich Neue an der Nicaenischen Synode: diese Versammlungen, erwachsen aus dem Bedürfnis der Kirche und ihrem Geiste angemessen eingerichtet, sind durch Konstantin, der die Bischöfe kordial als Kameraden und Mitbrüder angeredet und sich scherzend zum Bischof ihrer äußeren Angelegenheiten erboten habe, zu Instrumenten der Staatsgewalt geworden, durch die er mit Leichtigkeit die ihr nunmehr verbündete Kirche dem Interesse seines Staates gemäß zu lenken vermochte.

Der wegwerfende Ton *Jülichers* berührt sehr unangenehm, wenn man an die Opfer denkt, die zahlreiche Bischöfe für das Nicaenum in der Verbannung gebracht haben[2]). Sie Sache liegt indes anders. In der Verfolgungszeit war die geistliche Gewalt gebunden gewesen, vom Kaiser geächtet, als geheimnisvolle Rivalin gefürchtet. Seit Decius namentlich, dem es erträglicher schien, daß ein Kronprätendent gegen ihn aufgestellt, als daß in Rom

[1]) A. a. O. 626—632.

[2]) Vgl. *C. A. Kneller*, Das Papsttum auf dem ersten Konzil 521 f.

ein Bischof eingesetzt werde[1]), sollte jede Spur der geistlichen Macht des Christentums einer verkehrten Staatsraison geopfert werden. Aber die Kirche war in der Kraft Christi stärker als Feuer und Schwert und im Jahre 313 änderte sich die Welt: Die geistliche Gewalt trat ins volle Licht des Tages und das Reich wurde unter der Führung Konstantins langsam in ein christliches umgewandelt. Sofort ergab sich die brennende Frage: wie wird sich geistliche und weltliche Gewalt zu einander stellen? Wie werden sich die Machtansprüche, die einerseits die Kirche aus dem Gesetze Christi herleiten mußte und die andererseits der Kaiser als der Erbe des Imperatorentums zu haben schien, zum Segen des Reiches ineinander fügen? Die Haltung der Kirche ergab sich aus ihrem Wesen von selbst. In dankbarer Verehrung widmete sie dem Kaiser alle Huldigung, die ihm gebührte. Sie gab seiner Auktorität die kräftigste Stütze, indem sie seinen Befehlen die höchste Weihe durch die Beziehung auf den göttlichen Willen verlieh und den Gehorsam im Gewissen der Untertanen verankerte. Dazu mußte sie die Forderung erheben, daß ein christlicher Kaiser ihre Freiheit unangetastet ließ, es aber als die vornehmste Pflicht erachtete, die Kirche in ihrer von Christus gesetzten Aufgabe nach Kräften zu unterstützen. Auch dessen mußte sich der Herrscher bewußt bleiben, daß er als Sohn der Kirche in seinem Privatleben sowohl wie auch in seinen Regierungshandlungen dem Sittengesetz und damit der von Gott bestellten Hüterin dieses Sittengesetzes unterworfen sei. Von dieser Auffassung kann die Kirche nicht abgehen, ohne sich selbst aufzugeben. Konstantin hat, wenn wir seine Erlasse, angefangen vom Toleranzedikt bis zu jenem Entscheid, durch den die Konzilsbestimmungen von Nicaea zum Staatsgesetz erhoben wurden, in Betracht ziehen, allmählich immer klarer jene Stellung gefunden, die dem ersten christlichen Kaiser zukam.

Er gewinnt immer mehr die Überzeugung, daß jene Religion, in der die Verehrung der göttlichen Majestät die erste Stelle ein-

[1]) *Cyprian*, Ep. 55,9.

nimmt, dem römischen Namen das glücklichste Gedeihen gewährleistet. Von der Hebung der Gottesverehrung durch den Klerus erwartet er sich den größten Nutzen für den Staat[1]) und wie er alsbald die höchsten Beamtenstellen des Reiches Christen anvertraut, so erkennt er in den Bischöfen seine zuverlässigsten Ratgeber. Die arianische Spaltung erscheint ihm gefährlicher als jeder Krieg und er ruft den Alexandrinern zu: Gebt mir meine ruhigen Tage und meine sorgenfreien Nächte wieder![2]) Daß Konstantin hierin lediglich von politischen Rücksichten ohne jeden religiösen Einschlag geleitet worden sei, ist eine grundlose Behauptung, die den Kaiser keck der schlimmsten Unwahrhaftigkeit beschuldigt, ohne den Beweis dafür zu erbringen. Die Dankbarkeit gegen Gott, dem Konstantin seine überraschenden Siege zuschreibt, klingt so wahr aus vielen seiner Äußerungen, daß sie aus den inneren Triebkräften in seinem Handeln nicht ausgeschaltet werden darf. Durch seine Gesetzgebung und durch seine kaiserliche Freigebigkeit gegen die Kirche hat Konstantin bewiesen, daß er seine vornehmlichste Aufgabe darin erblickte, die katholische Kirche zu unterstützen und zu fördern, ja ihr selbst weitgehenden Einfluß auf weltliche Angelegenheiten einzuräumen. In diesem Sinne nannte er sich wiederholt „Mitbischof in äußeren Dingen".

Hat aber der Kaiser auch die Freiheit der Kirche unangetastet gelassen und sich nicht Übergriffe in das innerkirchliche Gebiet erlaubt? Bis ungefähr 330 hat Konstantin die im Toleranzedikt gewährleistete Freiheit der Kirche hochgehalten; er ist weit entfernt von der Religionspolitik späterer byzantinischer Herrscher und empfindet Eingriffe in die rein kirchliche Sphäre als Usurpationen. Aus dieser Anschauung heraus schrieb er entrüstet an die Donatisten, die ein kaiserliches Gericht verlangt hatten: „Ihr erbittet von mir ein weltliches Gericht, während ich selbst das Gericht Christi erwarte"[3]). Um 330 geriet der bisher rechtgläubige Kaiser in Abhängigkeit von den Arianern und hat durch cäsaropapistische Maßnahmen seine Verdienste um die Befreiung der Kirche arg geschmälert.

Am reinsten und schönsten ist auf dem Konzil zu Nicaea das neue eigenartige Verhältnis von Staat und Kirche zutage getreten, gewissermaßen sanktioniert und und für alle Zeiten als Norm aufgestellt worden. Kon-

---

[1]) *Eusebius* HE 10,7. MG 20,893.

[2]) *Eusebius* Vita 2,72. MG 20,1048.

[3]) *Optatus von Milevi*, De Schismate Donatistarum I 23 ML 11,930.

stantin hat im Interesse der kirchlichen Einheit das Konzil berufen; ihm die Initiative ganz allein zuzuschreiben und die Nachricht *Rufins*[1]), er habe „ex sacerdotum sententia" gehandelt, abzulehnen erscheint innerlich so unwahrscheinlich, daß man auch ohne besondere Bezeugung eine Vorbesprechung mit den maßgebendsten Vertretern der geistlichen Gewalt annehmen muß. Ein so hervorragender Anteil des Kaisers am Zustandekommen des Konzils war übrigens zur Zeit notwendig, da ohne die kaiserliche Berufung und Hilfeleistung eine solche Synode damals überhaupt nicht möglich war. Die Bischöfe, die mit aller Bereitwilligkeit, wie *Eusebius*[2]) sagt, so hurtig wie aus den Schranken der Rennbahn der Einladung gefolgt waren, erfreuten sich unverkennbarer Verehrung seitens des Kaisers, die bei dem Hochgefühl eines römischen Imperators immerhin Beachtung verdient.

Wie verhielt sich aber Konstantin zu den Verhandlungen des Konzils? Waren die Konzilsväter in ihren Entscheidungen frei oder gehorchten sie blindlings dem Diktat des Herrschers? *Eusebius,* ganz geblendet vom Glanze des Kaisers, der mit orientalischem Prunk wie ein „Engel des Himmels" in die Versammlung trat, hat uns eine recht summarische Beschreibung der Vorgänge bei den Verhandlungen hinterlassen, die, wie schon *Tillmont*[3]) bemerkt hat, den Eindruck erweckt, als ob der Kaiser der eigentliche Herr des Konzils gewesen sei und dessen Freiheit vernichtet habe. Zuverlässigere Quellen bezeugen uns aber die Freiheit des Konzils trotz gelegentlichen Eingreifens des Kaisers in die Debatte. *Eusebius* selbst versichert uns[4]), der Kaiser habe nach seiner Begrüßungsrede an die versammelten Väter das Wort den „Vorsitzenden" übergeben. *Athanasius* aber bemerkt[5]) zur Verurteilung der arianischen Lehrsätze durch die Synodalen:

[1]) Hist. eccl. 1,1 ML 21,467.
[2]) Vita 3,6
[3]) Hist. eccl. VI 652.
[4]) Vita 3,13.
[5]) Brief an die Bischöfe von Ägypten und Libyen n. 13.

„Keinerlei Nötigung aber hat die Richter zu dieser Sentenz geführt, sondern alle haben nach freier Wahl die Wahrheit gerächt". *Ambrosius* hat in seinem herrlichen Schreiben an Valentinian[1]) mit Freimut Übergriffe der Kaiser getadelt; n. 15 schreibt er: „Si tractandum est, tractare in ecclesia didici, quod majores fecerunt mei. Si conferendum de fide, sacerdotum debet esse ista collatio, sicut factum est sub Constantino augustae memoriae principe, qui nullas leges ante praemisit, sed liberum dedit judicium sacerdotibus"[2]).

Nach Beendigung der Synode hat Konstantin die Konzilsentscheidungen allen christlichen Untertanen zur Pflicht gemacht; er sah in ihnen durchaus unfehlbare und göttliche Beschlüsse, denn, „was die dreihundert Bischöfe beschlossen haben, ist nichts anderes als Gottes Wort"[3]). Arius und seine hartnäckigen Anhänger mußten in die Verbannung gehen. In einem Briefe[4]) verfügte der Kaiser weiter: da Arius sich durch seine Feindschaft gegen Christus als Nachahmer des Christenhassers Porphyrius bezeigt habe, sollen seine Anhänger Porphyrianer genannt werden; die Schriften des Arius sind den Flammen zu übergeben; wer eine solche Schrift nicht ausliefert, verfällt dem Tode.

So war also zu Nicaea eine neue Lebensform gefunden worden für das Zusammenwirken von Staat und Kirche. Ihre Bedeutung und damit die Bedeutung des Nicaenums für die Geschichte liegt in folgenden Erwägungen, zu denen nicht bloß katholische Kirchenhistoriker, sondern auch Ausführungen *Rankes*[5]) die Anregung geben. In der im Emporkommen des Christentums gelegenen Loslösung der Religion von Schwert und Zepter gegenüber der früheren Zeit, in der der Imperator zugleich Pontifex Maximus war und Staat und Religion in glei-

[1]) Ep. 21 ML 16,1006.

[2]) Vgl. hierüber bes. *Batiffol*, Paix Constantinienne p. 323—336.

[3]) *Socrates*, Hist. eccl. I 9. MG 67,85.

[4]) *Socrates*, H. E. I 9. M 88.

[5]) Geschichte der römischen Päpste in den letzten vier Jahrhunderten I, 6—8.

cherweise umfaßte, in der Aufrichtung einer außer- oder überstaatlichen Macht für Recht und Gewissen, der auch das Staatsoberhaupt unterworfen war, liegt zunächst eine weltgeschichtliche Tat der Befreiung für die Völker. Die vergangenen drei Jahrhunderte, die den letzten Exzeß des Imperatorentums sahen, da der Kaiser nicht bloß Herr über Recht und Gesetz war, sondern selbst zum Gott gemacht wurde, dem man Weihrauch gestreut, hatten auch die schmählichste Unterjochung der Völker geschaut. In dem harmonischen Zusammenwirken aber der beiden Gewalten lag eine bisher ungeahnte Verstärkung jener Elemente, die zu einer gedeihlichen Führung der Völker zu höchster Kultur notwendig sind. Wie eine Disharmonie zwischen den beiden Mächten Staat und Kirche zugleich mit Auflösung bedroht, so wirkt die Harmonie fördernd auf die religiös-sittliche Kultur und auf das staatliche Leben. Endlich ist die Stellung zwischen Staat und Kirche von jetzt ab das wichtigste Moment der geschichtlichen Entwicklung geworden, ohne dessen Beachtung die Geschichte unverständlich bleibt.

So wie es in Nicaea war, ist es leider nicht lange geblieben. *Ambrosius* klagt: „Sed quod bene coepit, aliter consummatum est" (Ep. 21,15). Im Osten hat schon Konstantin, wie wir bemerkt haben, seit 330 die kirchliche Freiheit mißachtet. Seine Nachfolger haben mehr und mehr die geistliche Gewalt an sich gerissen; das alte heidnische Imperatorentum ersteht in Byzanz von neuem und die Folgen dieser Entwicklung weg vom Nicaenum ist eine schismatische Staatskirche und der Czarismus, Hand in Hand damit geht eine Knebelung der Völkerfreiheit und das Ende davon ist jene furchtbare Reaktion, durch die unsere Zeit erschüttert worden ist. Günstiger war die Entwicklung im Westen. Dem Papsttum gelang es, sich der Fesseln zu entledigen, die das byzantinische Cäsarentum ihm anzulegen willens war, freilich mit großen Opfern, und die Kirche hat die in Nicaea erprobten Formen den germanischen Reichen vermittelt.

Wir treffen am Ende des 8. Jhdts. 794 ein bescheideneres Seitenstück zur Nicaenischen Synode, das überraschende Parallelen

mit dem ersten allgemeinen Konzil aufweist: die Frankfurter Synode unter Karl dem Großen. Selbst der Verhandlungsgegenstand, der Adoptianismus, ist ein dem Nicaenischen verwandter. Vor allem aber erkennen wir wieder dasselbe harmonische Verhältnis von Staat und Kirche, von Papst und König.

Dieses Verhältnis, durch die Gründung des Kirchenstaates und die Kaiserkrönung am Weihnachtstag 800 neu befestigt und geregelt, hat am wesentlichsten zur Blüte der mittelalterlichen Kultur beigetragen und ihre jene Einheit verliehen, durch die sie gegenüber unserer zerrissenen Zeit so vorteilhaft ausgezeichnet ist. An Bestrebungen, diese Ordnung der Dinge umzustoßen, hat es auch im Abendland nicht gefehlt; sie scheiden und kennzeichnen die Perioden der Geschichte. Schon im 9. und 10. Jhdt. drohte die Kirche weltlichen Einflüssen zu unterliegen. Im 11. und 12. mußte sie im Investiturstreit eine ihrer wichtigsten Freiheiten verteidigen. Das hochbegabte, stolze Herrschergeschlecht der Staufer aber hat das byzantynische Imperatorentum förmlich in sein Programm aufgenommen und, wenn das Abendland unter Friedrich II. nicht dem absoluten Cäsarismus verfallen ist, so ist das zum großen Teil ein unbestreitbares Verdienst der Päpste, die energisch für ihre Freiheit und für die Freiheit der Völker eingetreten sind. Trotz des vorläufigen Sieges der kirchlichen Richtung ist aber das staufische Prinzip nicht mehr ausgestorben. Es ist späterhin gelungen, die auf dem richtigen Verhältnis von Kirche und Staat aufgebaute mittelalterliche Ordnung zu zertrümmern und jene Entwicklung herbeizuführen, die in die Katastrophen der Gegenwart ausmünden mußte.

So bildet das erste allgemeine Konzil von Nicaea für uns Katholiken den Gegenstand freudigster und dankbarster Erinnerung. Wenn die großen Ideen, die es vertreten und verkörpert hat, wieder allenthalben lebendig werden, wird seine Jahrhundertfeier der Ausgangspunkt einer besseren Zukunft sein. „Was die Nicaenischen Väter bekannt haben, möge in Kraft bleiben immerdar!“[1])

[1]) *Athanasius*, Brief an Maxim. 5. MG 26,1090.

Das „Quicunque" und Fulgentius von Ruspe[1].

Von **Josef Stiglmayr** S. J.—Dillingen

Die Kontroverse über den Verfasser des „Quicunque" (Symbolum Athanasianum) ist bekanntlich seit langer Zeit mit einem ungeheuren Aufwand von Scharfsinn und Forscherfleiß geführt worden[2]). Verschiedenartige Lösungsversuche sind gemacht worden, ohne zu befriedigen[3]). Zuletzt neigte man sich zu der Ansicht, daß über die Person des Verfassers überhaupt nichts zu eruieren sei. *Künstle* glaubt auf Grund seiner eingehenden Arbeiten über den Priscillianismus sich dahin bescheiden zu sollen, daß das Symbolum in Spanien entstanden und Anfang des 5. Jahrhunderts nach Südgallien gebracht worden sei[4]).

[1]) Ausgabe Migne s. lat. Bd. 65.

[2]) Vgl. die reichen Literaturangaben von *Loofs*, R.-E. II 177—194.

[3]) *Heinr. Brewer S. J.* hat in einer zum Teil bestechenden Schrift den Versuch gemacht, *Ambrosius* als den Verfasser des Symbolum Athan. zu erweisen (Das sogen. Athanasianische Glaubensbekenntnis ein Werk des hl. Ambrosius, Paderborn 1909). Ich finde in seinen „Paralleltafeln" (S. 32—44) nicht das Frappierende wie bei Fulgentius und die sachlichen Ausführungen über Inhalt, stilistische Eigenart, Zeit, Anlaß und Zweck sowie über den Gebrauch des Symbolum in der Mailändischen Kirche u. s. w. wirken keineswegs mit überzeugender Kraft. Des nähern auf die Arbeit einzugehen ist hier nicht der Ort. Daß Fulgentius auch neben Augustinus den hl. Ambrosius gekannt und benutzt hat, ist aus M. 65, 192. 410 erwiesen.

[4]) Katholik 1899 I S. 262—271; Antipriscilliana S. 204 ff; Theol. Revue 1906, Nr. 7. S. 201—205.

Man darf nun gewiß unbedenklich zugeben, daß mit Aufsuchen von bloßen Sachparallelen weiter nichts zu erreichen ist, weil sich solche bei einer ganzen Reihe von kirchlichen Schriftstellern jener Jahrhunderte aufdecken lassen. *Künstle* nennt unter ihnen auch Fulgentius von Ruspe. Gerade dieser aber, „vielleicht der größte Theologe seiner Zeit" *(Bardenhewer)*, ein unermüdlicher und streitbarer Verfechter der „fides catholica" gegen die über Trinität und Inkarnation aufgetauchten Häresien, verdient eine besondere Beachtung, die sich aus den nachfolgenden Gegenüberstellungen selbst rechtfertigen wird.

Geboren 468 zu Telepte in der afrikanischen Provinz Byzazene als Sproß einer edlen Familie, genoß Fulgentius dank der Fürsorge seiner früh verwitweten Mutter eine sorgfältige Erziehung und lernte die beiden Sprachen des Lateinischen und Griechischen vollkommen beherrschen[1]). Er wandte sich zunächst einer weltlichen Laufbahn zu und wurde procurator regius, „hinc initium sumens imperandi et consulendi ac gubernandi quamplurimos", Biographie M. 119 B.

In seiner spätern kirchlichen Wirksamkeit treten die in solcher Schule gewonnenen Früchte allenthalben zu Tage. Sein ideal veranlagter Geist fand an den weltlichen Dingen kein Genügen. Die Lektüre des hl. Augustin, besonders dessen Erklärung des 26. Ps., weckte in ihn den Entschluß, Gott ungeteilt im Mönchsstande zu dienen. Wider seinen Willen wurde er zum Abte des Klosters bestellt und später auf den Bischofsstuhl von Ruspe erhoben. Unter König Thrasamund, einem verbissenen Arianer, wurde er mit mehr als 60 katholischen Bischöfen nach Sardinien verbannt. Hier bildete er für die Exulanten die Seele eines freundlichen Zusammenseins und den Mittelpunkt eines angeregten Austausches in theologischen Fragen, die von verschiedenen Seiten an

[1]) In der Schrift contra Fabianum zitiert er Verg. Aen. M. 810 D, vgl. 312 B. Griechische Texte hat er gelegentlich in seine Werke eingeflochten. Sein Biograph Fulgentius Ferrandus erzählt, daß er den Homer auswendig wußte und Menander las. M. 65,119.

ihn gerichtet wurden. Überhaupt sind so ziemlich alle seine Schriften[1]) Gelegenheitsprodukte, vom drängenden Augenblick zur Abwehr oder Aufklärung gefordert. Sein Ansehen war alsbald so gestiegen, daß ihn Thrasamund um 515 nach Karthago beschied, um in Religionsgesprächen die katholische Partei zu vertreten. Die Arianer fürchteten aber für ihre Sache und erwirkten eine zweite Verbannung nach Sardinien. Erst mit der Thronbesteigung des milden Hilderich konnte Fulgentius in sein Bistum zurückkehren und jetzt unbehindert seinen alten Eifer für den reinen Glauben und christliche Frömmigkeit betätigen, „Catholicae Ecclesiae singularis magister et doctor" Biogr. M. 148 B. Die eben gerühmte Eigenschaft seiner außerordentlichen Lehrgabe gibt sich auf jeder Seite seiner Schriften kund. Man höre ihn z. B. bei der ungemein lichtvollen Erklärung der Relationen und Notionen im Geheimnis der Trinität (cp. 14, M. 399) oder in der Kunst der klassischen Kürze[2]): Una est Patris et Filii et Spiritus Sancti essentia ... in qua non est aliud Pater et aliud Filius et aliud Spiritus Sanctus, quamvis personaliter sit alius Pater, alius Filius, alius Spiritus Sanctus. De fide M. 674 C.

Ein charakteristisches Merkmal seiner Darstellung und Beweisführung ist dieses, daß er sich nicht begnügt, die betreffende Wahrheit einmal deutlich auszusprechen. Er detailliert den allgemeinen Satz und wiederholt das Gesagte ausdrücklich für die Einzelfälle. Er wendet die Satzglieder gegeneinander, um nach der Gegenseite zu negieren, was der ersten, echten Auffassung widerstreitet. Kurz, er umschanzt die vorgetragene Lehre mit soviel Sicherungen, daß dem Eindringen häretischer Mißdeutung Tür und Tor verriegelt sind. Was im Symbolum so auffällig in dieser Art hervortritt, wiederholt sich unzähligemal in den Schriften des Fulgentius. Siehe z. B. M. 300 C sq.

Er weiß sich den einzelnen Fragestellern und Bedürfnissen anzupassen und setzt die Hörer bezw. Leser

[1]) Siehe deren Aufzählung bei *Bardenhewer*, Patrologie[2] 532 f.

[2]) Vorbildlich hiefür ist *Greg. v. Naz.* ep. 1 ad Cledon. M. s. gr. 37, 179.

in den Stand, die Arianer mit aller Zuversicht zu widerlegen. Man lese die anmutende Schilderung Biogr. M. 140. Als Klosteroberer liebte er es, mit seinen Mönchen über theologische Gegenstände Konferenzen zu halten und erbot sich bereitwillig zur Beantwortung aller Fragen. Auf die das populäre Verständnis und das leichte Einprägen bezweckende Sprache des Symbolum fällt ein bedeutsames Licht aus der Bemerkung des Biographen: licebatque generaliter omnibus fratribus etiam simplicibus parumve intellegentibus unde vellent interrogare. Nec priusquam satisfactum sibi confiterentur, rationem reddere . . . cessabat Biogr. M. 144 B. Und wie gelangte er zu einer so umfassenden Kenntnis der Hl. Schrift und der christlichen Literatur? Auch darüber belehrt uns die Vita: Antequam Vigiliae nuntiarentur a fratribus, ipse semper corde et corpore vigilans aut orabat aut legebat ant dictabat aut cuicunque spiritali meditationi vacabat. Biogr. M. 136 C. Nehmen wir dazu die rasche Beweglichkeit seines Geistes, seine eminente dialektische Schulung, seine Sprachgewandtheit und dazu seinen Feuereifer für die fides catholica, die ihn ganz und gar erfüllte, so werden wir sein Schrifttum würdigen lernen und zugleich die beste Vorbereitung getroffen haben, um an die Frage nach der Autorschaft des Symbolum heranzutreten.

Aber liegen nicht noch manche Steine auf dem Wege dahin, die erst wegzuräumen sind? So die Einwendung, ob die spätere Datierung des Symbolum zulässig ist, da Fulgentius erst 533 gestorben ist. Ferner die Frage, ob Afrika als ein geeigneter Heimatboden des Quicunque betrachtet werden kann. Endlich die Möglichkeit, daß Fulgentius das Symbolum als ein Erbstück früherer Jahrzehnte vor sich liegen hatte und mit seiner eigenen gelehrten Arbeit unterbaute und überwölbte.

In Bezug auf Zeit und Ort ist die Schwierigkeit leicht zu lösen. Fulgentius befaßt sich nicht mit den Irrlehren, sofern sie in Büchern stehen, sondern lebt mitten unter den Menschen, die als Feinde der catholica fides zu bekämpfen sind, vor denen er warnt, deren mit Wahrheit vermischten Irrtum er seinen Freunden, Schülern, Gläu-

bigen aufzudecken gezwungen ist. Darüber belehrt uns immer Einleitung oder Schluß der betreffenden Schrift. Das erhellt auch aus der andringenden, den persönlichen Unterton verratenden Lebhaftigtigkeit der Polemik[1]). Übrigens ist die Chronologie der Schriften noch nicht festgestellt. Wir sind gar nicht gezwungen, ihre Abfassung möglichst weit ins 6. Jahrhundert herabzurücken. Schon als Klosterabt und im Exil muß er fleißig geschrieben haben.

Es erübrigt noch der dritte Einwand: Ist das Verhältnis nicht umzukehren: das Symbolum ist die Vorlage. Es wurde nicht erst aus dem Gedankenkreis der Schriften des Fulgentius krystallisiert! Und wenn selbst das zugegeben würde — konnte nicht ein anderer als Fulgentius diesen Krystallisierungsprozeß herbeiführen?

Wenn man sich von dem frischen, lebendigen Fluß der Gedanken tragen läßt, der den Schriften des Fulgentius eigen ist, gewinnt man den Eindruck, daß alles gleichmäßig und originell aus einer Quelle strömt. Von außen herbeigeholt, aus fertigen Formeln entwickelt zeigt sich kein Passus. Die Sätze, die im Symbolum wie mächtige, einzelne Quadern aneinander gefügt sind, kehren bei Fulgentius allerdings wieder, meist ganz wörtlich, gelegentlich mit kleinen, nebensächlichen Umstellungen und Zusätzen. Sie sind aber derart in den fortlaufenden Text verwoben, daß sie in einem organischen Ganzen wie von selbst gewachsen erscheinen. Während Fulgentius öfter Autoritäten und Quellen, die er benützt, mit deutlicher Bezeichnung nennt, ist von einem Hinweis auf eine Expositio fidei, als die das Symbolum anfänglich respektvoll betrachtet wurde, nirgends eine Spur zu finden[2]). Aber auch die weitere Annahme, es könnte doch ein

[1]) Ep. 8 M. 372 ... qua possis non solum veram retinere fidem, verum etiam haereticorum mortiferam convincere falsitatem. Vgl. de Trin. M. 497 C; de fide M 694 C. Die 40 regulae beginnen immer: firmissime tene et nullatenus dubites ... Ib. M. 705 D: Si quem contraria his dogmatizare cognoveris, tamquam pestem fuge ... u. s.

[2]) In fr. c. Fabianum 36 u. 37 M. 822 ff stützt sich Fulgentius auf das Symbolum Apostolorum.

anderer als Fulgentius die Redaktion des Symbolum in seiner gegenwärtigen Gestalt vorgenommen haben, hat wenig für sich. Fulgentius war jedenfalls am besten geeignet, einen derartigen gedrängten Auszug aus seinen eigenen Schriften herzustellen. Die Gedanken des Symbolum kehren in den verschiedenen Schriften des Fulgentius immer wieder, was sich leicht aus dem Umstande erklären läßt, daß er bei verschiedenen Anlässen über die gleichen Themata, der Trinität und Inkarnation, sich auszusprechen genötigt war. Mithin war ihm die Sache durchaus vertraut, völlig in Fleisch und Blut übergegangen, und er war in den Kernfragen auch sprachlich auf gleichmäßige Wendungen eingestellt. Das eigenartige Ethos des Symbolum, sofern es geflissentlich darauf hinarbeitet, die wichtigen Glaubenslehren gegen jede Mißdeutung zu schützen und dem Gedächtnis unverlierbar einzuprägen, ich möchte sagen förmlich einzurammen, entspricht durchaus der ganzen Schreibweise des Apologeten und Polemikers Fulgentius. Seine Stellung als Ordensoberer und als Bischof berechtigten ihn, eine so bündige regula fidei wie das Symbolum den Gläubigen in die Hand zu geben. Die Vermutung legt sich nahe, daß er direkt gebeten wurde, für die weitern Kreise des Klerus und des Volkes etwas recht Handliches und Faßliches zu machen, wie er auch die ausführlichen Abhandlungen auf Bitten einzelner Freunde verfaßt hatte. Das eine wie das andere erscheint aus den Forderungen der konkreten Wirklichkeit, die ihn umgab, herausgeboren.

Lassen wir nunmehr den einzelnen Versen des Symbolum die entsprechenden Koinzidenzen aus den verschiedenen Schriften des Fulgentius gegenübertreten. Ich will keineswegs die letzteren in erschöpfender Weise verzeichnen. Die mitgeteilten werden für den Zweck dieser Blätter genügen.

Die vv. 1—2 „Quicunque vult salvus esse, ante omnia opus est, ut teneat catholicam fidem. Quam nisi quisque integram inviolatamque servaverit, absque dubio in aeternum peribit" sind, wie schon von andern bemerkt

worden ist[1]), von so allgemeiner, formelhafter Natur, daß man daraus auf die Autorschaft eines einzelnen bestimmten Schriftstellers keinen sichern Schluß ziehen kann. Nur um zu zeigen, daß auch Fulgentius dergleichen an betreffenden Stellen zu sagen pflegt, sei auf ep. 8 M. 361 A/B verwiesen: Quisquis enim fidem veram tenet, vitam possidet... Quam vitam, nec ille possidebit, qui permanet in infidelitate etc.

Athanasianum	Fulgentius ep. 8 M. 362 C
v. 3. Fides autem catholica haec est, ut unum Deum in Trinitate et Trinitatem in unitate veneremur[2]).	Unde Trinitas illa sancta digne creditur in personis, tres autem deos dici non permittit unitas naturalis. Et quia in una natura Trinitatis nulla potest esse diversitas, ideo in tribus personis manet inconfusa proprietas et in unitate naturae regnat substantialis aequalitas.

Wie die „geradezu klassische Stelle" v. 3 *(Künstle)* aus der mit theologischer Begründung versehenen Darstellung des Fulgentius herausgeschält und in die pointierte Formel gebracht werden mochte, läßt sich aus dem analogen Bau der Satzglieder und ihren gegensätzlichen Termini unschwer erkennen. Die eine Fassung ist für weitere Kreise, zunächst für Kleriker behufs der sicheren Einprägung berehnet; die andere ausführliche für die Belehrung (de fide) des „venerabilis filius Donatus" M. 360 D. Vgl. auch ep. 8 M. 362 A an denselben. Ähnlich lesen wir l. c. 362: Cum unum Deum audis Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, unam naturam summae illius Trinitatis intellege, et cum Trinitatem audis ... tres personas unius summae illius divinitatis agnosce. Noch kürzer De Incarn. M. 575 C: ... ut et naturalem unitatem verae Trinitatis et personalem Trinitatem verae unitatis ostendat. Vgl. 774 B u. s.

Die markante Conversio terminorum, die beiderseits — im Quicunque v. 4 und in den Schriften des Fulgen-

[1]) *Künstle*, Theol. Revue 1906, Sp. 101.

[2]) Vgl. das wörtlich genaue μονὰς ἐν τριάδι προσκυνουμένη καὶ τριὰς εἰς μονάδα ἀνακεφαλαιουμένη bei *Greg. v. Naz.* or. 6,22 M. P. G. 35,749 C und fast gleichlautend or. 25,17 M. P. G. 35,1221 D.

tius — zu Tage tritt, erscheint als eine förmliche Stileigenschaft des letzteren. Vgl. z. B. ep. M. 418 B: unitatis plenitudinem et plenitudinis unitatem ... plenitudo perfectionis et perfectio plenitudinis. Fragm. c. Fab. M. 825 C: divina paternitas et paterna divinitas. Ep. 14 M. 428 B: si manet (Sp. S.), ut procedat, sic procedit, ut maneat.

Athanasianum	Fulgentius ep. 8 M. 362 C
v. 4. Neque confundentes personas neque substantiam separantes.	Et quia in una natura Trinitatis nulla potest esse diversitas, ideo in tribus personis manet inconfusa proprietas et in unitate naturae regnat incommutabiliter aequalitas. Ib. 402 B (Sabellius) non intellegens personas Patris et Filii et Spiritus Sancti sine confusione subsistere, quas audiebat unitate naturali prorsus inseparabiles permanere ... Trinitas inseparabilis, ... unitas inconfusa ... Vera quippe in Trinitate Deo non solum naturae unitas, verum etiam inconfusa atque inseparabilis manet personarum proprietas. Vgl. ib. 404 C.

Im besten Einklang mit v. 3—4 des Symbolum erscheint ib. 400 A: Hoc sine dubio ad veram pertinet fidem, ut tres illas ... personas, sicut non confundimus, ita separare nullatenus audeamus.

Athanasianum	Fulgentius de Trinitate M. 499 A
v. 5. Alia est enim persona Patris, alia Filii, alia Spiritus Sancti.	Unus est igitur Deus in natura, non in persona, quia alia est persona Patris, alia Filii, alia Spiritus Sancti.

Halten wir mit dieser Stelle zusammen den Passus aus ep. 8 M. 370 A sq., so finden wir genau dieselbe Formel zugleich mit dem konkreten Hinweis auf die Häretiker (Sabellianer), vor welchen zu warnen ist. Erst werden die Arianer zurückgewiesen und dann die Sabelianer. Perverse itaque Ariani naturam divinitatis dividunt et personas Sabelliani confundunt, cum ita sit una natura Patris et Filii et Spiritus Sancti, ut non sit una persona, quia alia est persona Patris, alia Filii, alia Spiritus Sancti.

Athanasianum	Fulgentius ep. 8 M. 270 A
v. 6. Sed Patris et Filii et Spiritus Sancti, una est divinitas, aequalis gloria, coaeterna maiestas ... Vgl. v. 23 totae tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales.	Vgl. die eben zitierte Stelle über die Irrlehre der Arianer (ep. 8 M. 370 A: natura divinitatis non est dividenda). Ferner ep. 8 M. 368 D: Aequalis est ergo Patri et Filio Spiritus Sanctus (ut creator, immensus, unum templum fidelium). Quis autem negare audeat, unam esse divinitatem Patris et Filii et Spiritus Sancti?

Die „coaeternitas" kehrt in zahlreichen Wendungen bei Fulgentius wieder. So z. B. de Trin. M. 499 D: Ergo sunt tria quaedam coaeterna, consubstantialia, coessentialia. Vgl. de fide M. 674 A: Nemo alium praecedit aeternitate aut excedit magnitudine aut superat potestate. Quia nec Filio nec Spiritu Sancto ... aut anterior aut maior Spiritus Sancti aeternitatem immensitatemque aut praecedere aut excedere potest ... Aeternum quippe ... est, quod Filius de Patris natura natus existit etc.

Athanasianum	Fulgentius ep. 8 M. 366—368
v. 7. Qualis Pater, talis Filius, talis Spiritus Sanctus. (Einleitungssatz zu den folgenden vv. 8—18).	Aequalis est Filius Patri et minor est Filius Patre (366 C) ... Aequalis est Patri et Filio Spiritus Sanctus.

Die Termini decken sich hier nicht sprachlich, aber sachlich ergibt sich unmittelbar aus ep. 8 dasselbe, was im Symbolum gesagt ist. Ganz in der mit dem Symbolum übereinstimmenden Sprechweise ist die reiche Ausführung über die aequalitas Filii cum Patre stilisiert: 366 C. D: Aequalis est Filius Patri ... in mehrfacher Wiederholung. Daran anschließend ib. M. 368 D: Aequalis est ... Spiritus Sanctus ...

Athanasianum	Fulgentius ep. 14 M. 397 A-C
v. 8. Increatus Pater, increatus Filius, increatus Spiritus Sanctus[1]).	Dicitur enim Pater naturaliter Deus; sed naturaliter est Deus et Filius, naturaliter est Deus et Spiritus Sanctus. Nec tamen tres Dii, sed unus naturaliter Deus est Pater et Filius et Spiritus Sanctus (vgl. v. 15—16).
v. 9. Immensus Pater, immensus Filius, immensus Spiritus Sanctus.	

[1]) Vgl. zu v. 8—19 *Künstle*, Antipriscilliana 225 f u. 232 f.

v. 10. Aeternus Pater, aeternus Filius, aeternus Spiritus Sanctus[1]).

v. 11. Et tamen non tres aeterni, sed unus aeternus.

v. 12. Sicut non tres increati, nec tres immensi, sed unus increatus et unus immensus.

v. 13. Similiter omnipotens Pater, omnipotens Filius, omnipotens Spiritus Sanctus.

v. 14. Et tamen non tres omnipotentes, sed unus omnipotens.

v. 15. Ita Deus Pater, Deus Filius, Deus Spiritus Sanctus.

v. 16. Et tamen non tres Dii, sed unus est Deus.

v. 17. Ita Dominus Pater, Dominus Filius, Dominus Spiritus Sanctus.

v. 18. Et tamen non tres Domini, sed unus est Dominus.

Omnipotens est Pater, sed omnipotens est Filius, omnipotens est Spiritus Sanctus. Nec tamen tres Dii omnipotentes, sed unus Deus omnipotens est Pater, Filius et Spiritus Sanctus (v. 13—14). Aeternus est sine initio Pater, aeternus est sine initio Filius, aeternus est sine initio Spiritus Sanctus. Nec tamen tres Dii aeterni, sed unus Deus aeternus est Pater et Filius et Spiritus Sanctus (v. 10—11). Immensus est Pater, sed immensus est Filius et immensus est Spiritus Sanctus. Nec tamen tres Dii immensi, sed unus Deus immensus est Pater et Filius et Spiriritus Sanctus (v. 9. 12).

Vgl. de Trinitate c. 2 M. 499 B: Deus Pater, Deus Filius, Deus Spiritus Sanctus. Bonus Pater, bonus Filius, bonus Spiritus Sanctus. Pius Pater, pius Filius, pius Spiritus Sanctus. Iustus Pater, iustus Filius, iustus et Spiritus Sanctus. Omnipotens Pater, omnipotens Filius, omnipotens et Spiritus Sanctus. Et tamen non dicimus nes tres Deos, nec tres bonos, nec tres pios, nec tres iustos, nec tres omnipotentes, sed unum Deum, bonum, pium, iustum, omnipotentem Patrem et Filium et Spiritum Sanctum.

Zu „non tres sunt Domini“ v. 17 vgl. c. Fab. M. 828 D sq.: „unus Dominus“. Fulgentius will hier den Unterschied der göttlichen Prädikate zeigen: „relativa nomina Trinitatem faciunt, essentialia vero nullo modo triplicantur“ M. 499 B. Im Athanasianum sind die gleichen Gedanken auf die knappste Form gebracht. Nur die Schlagworte sind stehen geblieben, die erklärenden Zwischenglieder sind ausgelassen und so ist das „Symbolum“ für die Einprägung ins Gedächtnis scharf formuliert und für die Abwehr irriger Vorstellungen allseitig festgelegt.

[1]) Von jetzt an wechseln die Parallelen.

Die Annahme, Fulgentius habe aus dem ihm überlieferten Quicunque geschöpft und dessen gedrängte Formeln erweitert, wird man gerne aufgeben, wenn man die ganze Art des Fulgentius zu argumentieren und zu schreiben ins Auge faßt. Er verrät, wie oben S. 345 bemerkt worden, eine selbständige Gabe der lebhaftesten, originellen Entwicklung theologischer Gedanken, die in immer neuer Beleuchtung wiederkehren und augenblicklichen praktischen Zwecken der Abwehr dienen. Meistens schreibt er auf Anfragen und Bitten seiner Freunde, die sich gegen die Kniffe der Arianer nicht genug zu schützen wissen und rasche Auskunft wünschen. Wenn man indessen doch nach irgend einer Quelle spähen möchte, woraus die oben angeführten „Juxtapositionen" geflossen sind, so mag man vielleicht eine Anleihe bei Augustinus entdecken. Fulgentius führt ihn wie bei andern Gelegenheiten aus dem mehrfach zitierten Werke de Trinitate (lib. 8 in praef.) nach dessen eigenen Worten an: Sicut Deus Pater, Deus Filius, Deus Spiritus Sanctus; et bonus Pater, bonus Filius, bonus Spiritus Sanctus; et omnipotens Pater, omnipotens Filius, omnipotens Spiritus Sanctus, nec tamen tres Dii, aut tres boni, aut tres omnipotentes, sed unus Deus, bonus et omnipotens, ipsa Trinitas ep. 14 M 65, 406 D.

Athanasianum	Fulgentius ep. 14 M. 397 A
v. 19. Quia sicut singillatim unamquamque personam Deum ac Dominum confiteri compellimur, ita tres Deos aut Dominos dicere catholica religione prohibemur.	Nominantur quidem illae personae aliquando singulae . . . Vgl. Dicuntur ergo singillatim tres illae personae, ut cognoscantur, non ut separentur ep. 14 M. 404 C. In reichlicher Ausführung ep. 14 M. 399 A: Ne vere ex hoc, quod Pater unius est personae vocabulum . . . et cum Spiritus Sanctus proprie dicitur, unius personae singularitas intimatur, quisquam velit istas tres separabiles asserere . . . personas. Vgl. ep. 8 M. 362 C: Tres autem deos dici Patrem et Filium et Spiritum non permittit unitas naturalis. Vgl. de Trin. M. 499 A: Quamvis enim dicimus Patrem Deum,

Athanasianum

v. 20. Pater a nullo est factus nec creatus nec genitus.

v. 21. Filius a Patre solo est, non factus nec creatus, sed genitus.

v. 22. Spiritus Sanctus a Patre et Filio, non factus nec creatus nec genitus, sed procedens.

v. 23. Unus ergo Pater, non tres Patres; unus Filius, non tres Filii; unus Spiritus Sancti, non tres Spiritus Sancti.

Athanasianum

v. 24. Et in hac Trinitate nihil prius aut posterius, nihil maius aut minus. Sed totae tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales. Vgl. oben zu v. 6 aequalis gloria, coaeterna maiestas.

Filium Deum, Spiritum Sanctum Deum, tamen non dicimus tres Deos, quia scriptum est: Audi Israel (Deut. 6,41).

Fulgentius de Trin. M. 499 A

Pater a nullo est genitus, Filius a Patre est genitus, Spiritus Sanctus a Patre Filioque procedens est. Vgl. de Trin. 500 A: ... nullatenus dicendus est Filius ... aut creatus ab aliquo aut de nihilo substitutus. Das Plus der negativen Bestimmungen im Symbolum ist in der gesamten Doktrin desselben genügend ausgeglichen.

ep. 14 ad Ferrand. M. 399 A: ... quod Pater unius est personae vocabulum, Filius quoque una tantum ... persona (de Spiritu Sancto) unius personae singularitas intimatur ...

Fulgentius ep. 8 M 362 D

Sic totum (Trinitatis) aequale est, ut nihil ibi maius aut minus valeat inveniri. Vgl. de fide M. 674 A: nemo ... praecedit magnitudine aut superat potestate ... nec aut anterior aut maior Spiritus Sanctus etc.

Vgl. de Trin. M. 501 B: Aeternus est Pater, sed si Filius non est coaeternus, temporaliter Patri nomen paternitatis accessit (quod est absurdum).

Daß die coaeternitas auch auf die dritte Person der Gottheit auszudehnen ist, ergibt sich aus dem Folgenden 501 B-C. Vgl. fr. c. Fab. M. 773 C. Beachten wir die Wendung v. 23 totae tres personae ... Man nimmt gewöhnlich totae hier für omnes. So bemerkt *Künstle* gegen *Morin* (Theol. Revue 1906, Sp. 203): „Mit diesem Sprachgebrauch steht *Cäsarius* (von Arles) keineswegs allein, er begegnet vielmehr besonders häufig in Spanien“ u. s. w. Nun verdient doch eine dem Fulgentius eigentümliche Stelle de fide M. 674 A mit diesem „totae tres personae“ verglichen zu werden: „Totus Pater in Filio

et Spiritu Sancto est et totus Filius in Patre et Spiritu Sancto est totusque Spiritus Sanctus in Patre et Filio est." Kurz gefaßt: tres personae secundum totam cuiusque substantiam coaeternae sibi sunt etc. Noch kürzer gemäß der Eigenart der Diktion des Symbolum: totae tres personae ... Weil ferner die Dreizahl der Personen so oft wiederkehrt und reine Selbstverständlichkeit ist, so erscheint es sprachlich überflüssig und zumal für den gewandten Latinisten Fulgentius unwahrscheinlich, daß er emphatisch hervorheben sollte „alle drei Personen". Eine ähnliche Verwendung von totus wie oben s. ep. 14 M. 418 B.

Wie *Künstle* überzeugend dargetan hat[1]), gehörten die zwei Stücke des Quicunque: de Trinitate v. 1—25 und de Incarnatione (v. 26—39) von Anfang an zusammen. Wenn dem so ist, so müssen auch in dem zweiten Stück die wörtlichen und sachlichen Parallelen zu den Werken des Fulgentius sich finden. Man vergleiche das Folgende.

Athanasianum	Fulgentius ep. 17 M. 463 B[2])
v. 28. Est ergo fides recta, ut credamus et confiteamur, quia Dominus noster Iesus Christus, Dei Filius, Deus et homo est.	Quae est autem vera fides nisi unum eundemque Christum verum Deum verumque hominem sine aliqua haesitatione credere, unum eundemque de Patre Deo secundum divinitatem et de Virgine Maria secundum in carnem genitum praedicare? Ep. 8 M. 376 C: Scimus enim Deum Filium natum de natura Dei Patris, natura etiam de natura Virginis matris, ac per hoc verum Deum de veritate paternae naturae, verum hominem de veritate maternae substantiae. Vgl. c. Arian. M. 208 D: ... qui in Christo, Dei et hominis filio et plenam ex Patre divinitatem et plenum ex matre hominem profitetur ... Neque enim ignorare
v. 29. Deus est ex substantia Patris ante saecula genitus et homo est ex substantia matris in saeculo natus.	
v. 30. Perfectus Deus, perfectus homo, ex anima rationali et humana carne subsistens.	

[1]) Katholik LXXIX (1899 I) 262—271. Antipriscilliana S. 204 ff.

[2]) Vgl. zu den nächstfolgenden Parallelen (de Incarnatione) die ep. Leonis ad Flav.: Qui enim verus est Deus, idem verus est homo u. s. w.

debemus, ipsum in saeculo secundum carnem creatum ex homine, qui sine initio secundum divinitatem . . . est generatus. Vgl. c. Arian. M. 209: Quod ergo sapientia creata est (Prov. 8,22), non ante saecula sed a saeculo est. Ep. 8 M. 367: . . . de aeterno Patre coaeternus est Filius, de temporali matre temporaliter . . . generatus. Ad Thrasam. I. M. 289 A: . . . ut dum caro et anima rationalis suscipitur . . . utraque salvaretur. Vgl. ib. III 289 A; ib. I M. 230 C: in Christo, Deo sc. vero homineque perfecto. Vgl. M. 697 B.

Athanasianum

v. 31. Aequalis Patri secundum divinitatem, minor Patre secundum humanitatem.

Fulgentius ep. 14 M 409 B

De nostro enim illi est minor Patre humanitas, de Patre illi est aequalis cum Patre divinitas[1]); ep. 8 M 366 C: Aequalis est Filius Patri et minor est Filius Patre; aequalis vera divinitate, minor vera humanitate etc.

v. 32. Qui licet Deus sit et homo, non duo tamen, sed unus est Christus.

ad Thras. M. 230 D

Nam in unitate personae, in qua Deus et homo unus Christus (est), inconfusibilem utriusque veritatem naturae commendans etc.

v. 33. Unus autem non conversione divinitatis in carnem, sed assumptione humanitatis in Deum.

ib. 241 D: Verbum enim habitans in homine non est mutatum in hominem. de Trin. 502 C: neque . . . Filium Dei sine hominis assumptione . . . esse credemus. Ad Thras. I M. 244 A: In uno eodemque Christo Jesu divinae humanaeque indivisa et inconfusa perfectio non negetur. Vgl. de fide M 682 D u. s.

v. 34. Unus omnino non confusione substantiae sed unitate personae.

v. 35. Nam sicut anima rationalis et caro unus

De incarn. M 586 B: Deus mirabili virtutis opere ex duabus naturis, hoc est

[1]) F. zitiert diese Worte Leonis ad Flav. voll Ehrfurcht gegen die Autorität des großen Papstes. „Gloriosi pontificis proferimus epistulam . . Idem gloriosus antistes non minus apostolicae fidei veritate quam apostolicae sedis dignitate praecellens haec dicit". ep. 14 M 408 B.

est homo, ita Deus et homo unus est Christus.

anima rationali et carne unam naturam hominis composuit et in anima et carne unam personam hominis manere praecepit.

Vgl. zu diesem viel erörterten, nicht mißzuverstehenden Vergleich, den Fulgentius verwendet, um im Widerspiel das Geheimnis der Trinität zu illustrieren, Aug. ep. 137,3,11, M. 33,520: Nam sicut in unitate personae anima unitur corpori, ut homo sit, ita in unitate personae Deus unitur homini, ut Christus sit. Offenbar hat sich Fulgentius hier seinem hochverehrten Meister und Landsmann Augustinus wie an andern Stellen pietätvoll angeschlossen. Interessant ist es, die Übereinstimmung in der Einführung des Vergleiches zu beobachten. Augustinus antwortet auf die Frage: quomodo Deus homini (in Christo) permixtus sit, mit einem höflichen Verweise auf etwas Alltägliches: quasi rationem ipsi reddant de re, quae quotidie fit, quomodo misceatur anima corpori, ut una persona fiat hominis. Fulgentius hat ebenfalls für die Zweifler am Mysterium der Inkarnation einen abwehrenden Gestus: Qui si communem naturae humanae usum attenderent, etiam in illo magno pietatis sacramento (1 Tim. 3,16) rectas intellegentiae lineas invenirent ... attendamus, quid agatur in unoquoque homine, in quo non tres personas in una natura, sed duas naturas invenimus in una persona. Ecce in homine sunt duae naturae in una persona; sic Trinitatem dicimus tres personas in una natura. Im Quicunque sind zweckentsprechend alle persönlichen Spitzen vermieden, nur der sachliche Niederschlag ist in schlichter Form verblieben. — Zur zweiten Hälfte von v. 34 diene u. a. als Parallele Fulgent. de fide M. 698 C: ... in aeternam personam divinitatis accepit temporalem substantiam carnis. Unus est ergo Christus Verbum caro factum (Ioann. 1,14) etc.[1])

[1]) Einer gütigen Mitteilung des Herrn Dr. *Georg Graf* verdanke ich die Vergleichung der beregten, von den Monophysiten heharrlich für ihre Häresie ausgebeuteten Stelle mit Cyrillus v. Alexandrien Explic. 12 capp. M. s. gr. 76, 300 C; adv. Nestor. l. II M 76, 60 D sq. ep. 45, 77, 233 A.

Athanasianum	Fulgentius
v. 36. Qui passus est pro salute nostra, descendit ad inferos, tertia resurrexit a mortuis.	Vgl. das Symbolum Apostolicum v. 35—35: Passus sub Pontio Pilatus — vivos et mortuos. Eine wörtliche Herübernahme im Athanasianum, ausgenommen die chronologische Bestimmung: sub Pontio Pilato, wofür eingesetzt ist: pro salute nostra[1]). Für den populären Gebrauch schien wohl dem Verfasser die Angabe sub Pontio Pilato weniger wesentlich.
v. 37. Ascendit ad caelos, sedet ad dexteram Dei Patris omnipotentis; inde venturus est iudicare vivos et mortuos.	
v. 38. Ad cuius adventum omnes homines resurgere habent cum corporibus suis; et reddituri sunt de factis propriis rationem.	Fulgentius de fide M. 688 C/D Habebunt ergo iniqui cum iustis resurrectionem carnis communem. ib. 688 A: In cuius adventu ab illo primi hominis corpore . . . usque ad omnium hominum corpora . . . resuscitabuntur. Singula vero corpora . . . singulis animabus in resurrectione reddentur.
v. 39. Et qui bona egerunt, ibunt in vitam aeternam; qui vero mala, in ignem aeternum.	ib. 691 D: Homines . . . rationem reddituri sunt Deo et pro suorum qualitate actuum recipient aut poenam aut gloriam . . . et procedent qui bona fecerunt in resurrectionem vitae, qui vero mala egerunt in resurrectionem iudicii (Ioann. 5,28. 29). Ut scilicet qui mala egerunt, eant in combustionem aeternam, . . . qui vero bona fecerunt, eant in vitam aeternam.

V. 40 des Quicunque wiederholt einfach v. 2 des Eingangs und ist wie dieser zu beurteilen.

Sonach sind alle einzelnen Glieder des Athanasianum ohne Mühe und Zwang mit entsprechenden Stellen aus den Werken des Fulgentius (insbes. de fide, de Trinitate, ep. 8 und 14) zu decken. Der hochbegabte, mit einem vorzüglichen Gedächtnis ausgerüstete Kirchenvater (s. oben S. 342), trug das Lehrgut, das in seinen Schriften in Fülle ausgebreitet liegt, als lebendiges Besitztum in seinem Geiste und wußte es in der einen wie der andern

[1]) Vgl. M. 825 C nostrae salutis obtentu.

Form zweckentsprechend darzubieten. Er war imstande, es ebensogut in kurzen, bündigen Formeln zu fixieren. Von besonderer Beweiskraft für die Autorschaft des Fulgentius scheint mir die „klassische" knappe Form bezüglich der Trinität v. 3, ferner die langgestreckte Parallele v. 7—18, der Vergleich v. 35, die Verbindung totae tres personae v. 24 und der auffallende Anklang v. 38—39 zu sein. Aber auch was die übrigen mit dem Quicunque verglichenen Stellen betrifft, dürften die Übereinstimmungen m. E. in solcher Vollzahl zugleich mit so gleichlautenden Ausdrücken in keiner andern expositio fidei und in keinem andern Traktat über Trinität und Inkarnation anzutreffen sein. Fulgentius stützt sich vor allem auf die drei ältesten katholischen Symbole[1]), auf Augustinus und Leo den Großen (ep. ad Flav.). Ausdrücklich nennt er auch Cyprian, Ambrosius, Hieronymus, Prosper und die Päpste Caelestinus und Gelasius. Zweifellos kannte er die großen Lehrer der griechischen Kirche. Mancherlei Einzelwendungen, wie sie in den von *Künstle* mitgeteilten Dokumenten auftauchen, durchblitzen auch die Werke des Fulgentius. Ihnen genauer nachzugehen liegt außerhalb des Rahmens dieses Artikels. Eine äußere sichere Beglaubigung für den Verfasser des Quicunque wäre freilich sehr erwünscht, aber leider ist eine solche, ähnlich wie über das Te Deum u. a. noch nicht beizubringen. Immerhin dürfte der Vielgesuchte in vorliegender Frage aus dem bisherigen Dunkel herausgetreten sein.

[1]) Über das Symb. Apostol. s. M. 823 A sq.

Die Quellen zum Charakterbild des heiligen Benedikt

Von **Stephanus Hilpisch** O. S. B.—Maria Laach

Durch 1400 Jahre besteht das Mönchtum, das seinen Ursprung herleitet von Benedikt und das bis heute aus dem Geiste lebt, den der Heilige von Nursia im Anfange des 6. Jahrhunderts in einer kurzen Regel niedergelegt hat. Man hat sich daran gewöhnt, in ihm den Begründer des abendländischen Mönchtums zu sehen und ihn zu den Großen der Geschichte zu zählen. Es hat freilich auch nicht an Versuchen gefehlt, Benedikts Wirken und Persönlichkeit anders zu werten. *Richard Grützmacher* hat dagegen Einspruch erhoben, mit dem Abte von Montecassino eine neue Epoche monastischer Geschichte beginnen zu lassen, ihn den Patriarchen der abendländischen Mönche zu nennen. Nach ihm hat Benedikt nur die monastische Tradition schriftlich fixiert, wie sie zu seiner Zeit bestand[1]). In jüngster Zeit hat *Heinrich Schrörs* in einem Aufsatze über das Charakterbild des heiligen Benedikt und seine Quellen die Frage gestellt unter Hinweis auf die sabinischen Klöster: „Wer weiß, ob er nicht in deren Gedanken und Bräuchen wenigstens Ansätze, wenn nicht gar mehr, für das fand, was man als Eigentümlichkeit seiner Anordnungen ansieht?“[2]). Und wenn auch

[1]) *Rich. Grützmacher*, Die Bedeutung Benedikts von Nursia und seiner Regel in der Geschichte des Mönchtums (1892), S. 71.

[2]) *H. Schrörs*, Das Charakterbild des hl. Benedikt von Nursia und seine Quellen in Zeitschrift f. kath. Theologie 45 (1921) 178.

Schrörs selber daran zweifelt, viel Material dafür zu finden, so glaubt er doch, das beweise nichts gegen seine Auffassung. Was die Person des Heiligen angeht, so sind wir nach ihm nicht berechtigt, „aus der Größe der Wirkung den Rückschluß zu machen auf eine besonders machtvolle Persönlichkeit mit stark ausgeprägten natürlichen und übernatürlichen Charaktereigenschaften. Und wenn auch die Möglichkeit eines solchen Bildes nicht geleugnet wird, so haben wir doch kein geschichtliches Wissen davon" (S. 171).

In der Tat ist es viel schwieriger, eine Anschauung von der Persönlichkeit des hl. Benedikt zu erhalten, als dies bei vielen anderen Gestalten der benediktinischen Geschichte der Fall ist. Benedikt von Aniane, Odo von Cluny, Bernard von Clairvaux sind Männer, deren Wirken und Charakter deutlich zu umschreiben ist. Aber ist es wirklich unmöglich, ein Bild der Persönlichkeit des Abtes von Montecassino zu gewinnen und müssen wir uns begnügen, in Benedikt einen N a m e n zu sehen? (vgl. *Schrörs* S. 172). Die Beantwortung dieser Frage hängt davon ab, ob die vorhandenen Quellen dem Historiker als Hilfsmittel dienen können, wenn er Benedikts Persönlichkeit zeichnen will. Zwei Dokumente liegen uns vor, die zeugen von dem, was er gewesen und was er gewollt: seine Mönchsregel und die Wunderberichte Gregors des Großen im zweiten Buche der Dialoge. Aber kommen sie in Betracht, wenn wir ein Bild von seinem Charakter geben wollen, lebt überhaupt Benedikt in ihnen, so daß wir ihn auch erkennen und seine Umrisse zeichnen können?

I. Prüfen wir zuerst die Frage nach dem Werte der Regel als Quelle für Benedikts Charakterbild. Die Regula könnte keine Quelle sein für die Schilderung seiner Persönlichkeit, wenn sie nicht s e i n Werk ist, wenn sie als Ganzes überhaupt nicht von ihm geschrieben, sondern andere wesentliche Beiträge, Zusätze eingefügt haben; wenn sie nicht É i g e n e s, sondern nur von anderen Übernommenes bietet, eine Blütenlese altmonastischer Lektüre ist; sie könnte es nicht sein, wenn Benedikt g e h i n d e r t war, seinen Geist darin niederzuschreiben, wenn Rück-

sichten, Verhältnisse ihn zwangen, das, was andere, seine Mönche, wollten, festzusetzen als Norm, sodaß die Regel nicht so sehr ein Ausdruck für den Geist des Verfassers als für den seiner Schüler wurde. Liegen die Dinge so, dann kann die Regel kein Zeugnis ablegen für die Individualität des Schreibers. Sie kann nur benutzt werden, wenn sie sein Eigen ist, Ausdruck, Spiegelbild seines Geistes.

1. Die erste Vorfrage, die zu prüfen ist, lautet dann: Ist denn überhaupt die uns vorliegende Textgestalt von Benedikt, sind nicht wesentliche Zusätze, Erweiterungen gemacht, so daß wir es überhaupt mit einem Werke zu tun haben, an dem viele gearbeitet und die alleinige Urheberschaft des Heiligen in Frage steht? *B. Linderbauer*[1]), der eine Ausgabe der Regula hergestellt und einen philologischen Kommentar dazu geschrieben hat, in dem er den Wortschatz, die Konstruktion, den Stil, den Satzbau, die sprachlichen Kunstmittel u. s. w. der Regula untersucht, kommt zu dem Ergebnis: „Der Stil zeigt ... im ganzen ein so einheitliches, schlichtes Gepräge, daß mit Bestimmtheit der hl. Benedikt als Verfasser aller Teile der Regula, auch der Kapitel 67—73[2]), angesehen werden muß".

Im besonderen hält er dies auch aufrecht für die von *Schrörs* angegriffenen Kapitel 4 u. 55. Kapitel 4 ist nach *Schrörs* „ein von draußen hereingeschneites Stück" (S. 169), und er verweist vor allem auf die sprachliche Form, während *Linderbauer* sagt: „Was die Sprache betrifft, so ist diese unzweifelhaft vollständig in Übereinstimmung mit dem sonstigen Sprachgebrauch der Regula"[3]). Eine Auseinandersetzung über die Hypothesen bezüglich des 4. Kapitels hat *Butler* im Journal of Theol. Stud. 12 (1911) und kommt zu dem Resultate, die Zusammenstellung des Tugendkataloges sei dem heiligen

[1]) S. Benedicti Regula Monachorum (1922) S. 416.

[2]) Des sog. Nachtrages. Die Aufstellung *Traubes* (Textgeschichte der Regula S. Benedicti, 1910, S. 78), daß Abt *Simplicius* den Text interpoliert habe, fand keine Zustimmung in Fachkreisen (siehe dort Anm. 1). Daß es sich überhaupt bei den fraglichen Kap. 67—73 um einen Nachtrag handelt, bestreitet Abt *Butler*, Benedictine Monachism (1924), S. 168.

[3]) A. a. O. S. 190.

Benedikt zuzuschreiben[1]). Der Inhalt des Kapitels ist nicht so befremdend, wie es scheinen möchte. Das Mönchtum ist nichts anderes als ein vollkommenes christliches Leben, es beruht auf der gleichen Grundlage wie das Leben des Christen: auf den Geboten Gottes. Auch für den Mönch gelten die zehn Gebote, die „Werke der Barmherzigkeit". Wenn in den Dialogen Gregors des Großen (II, 3; *Mittermüller*, S. 15) erzählt wird, daß Mönche Benedikt vergiften wollten, so ist ein non occidere schon zu verstehen. Wenn Florentius unzüchtige Mädchen vor dem Kloster Nackttänze aufführen läßt (Dialog. II 8; M. S. 27), so kann ein non adulterari nicht mehr befremden. Der Diebstahl ferner wird in der alten Mönchsgeschichte öfters erwähnt. So setzen die Regula Pachomii I 20 (*Albers* Floril. Patristicum, nova series XVI, S. 55) und die Regula tertia Patrum (3 *Holstenius* [1663] I S. 23) die Prügelstrafe darauf. Die Apophthegmata berichten z. B., daß ein durchreisender Mönch dem Abte Gelasius einen wertvollen Codex stahl, der die gesamte Heilige Schrift enthielt und ihn auf dem Markte verkaufte (M.G. 65, 146). *Caesarius*, Benedikts Zeitgenosse, schreibt in seiner Regel: Nicht fluchen, nicht schwören, und das für Nonnen (Caesarius, Regula ad Virgines 2, *Holstenius* III, S. 15)[2]).

Bei Kapitel 55 hat *Schrörs* den Eindruck, als ob hier ein bereits vorhandenes Stück überarbeitet und eingefügt worden ist (180), da das Kapitel „Verhältnisse von Klöstern berücksichtigt, die unter verschiedenen Himmelsstrichen liegen, während er sonst ein Kloster (Montecassino) im Auge hat". Benedikt schrieb aber nicht bloß für sein Kloster. Wie Gregor berichtet, hatte er bei Subiaco 12 Klöster gegründet (II, 3), die er alle bestehen ließ, als er mit einer Reihe von Schülern nach Montecassino übersiedelte (8). Auf die Bitten eines Mannes sandte er Mönche nach Terracina zum Bau und zur Besiedlung eines Klosters daselbst (22). Wenn Benedikt für diese Klöster Vorsteher und Brüder bestimmt (3), wenn sie sich in Schwierigkeiten an ihn wenden (5), dann wird wohl auch die Regel in diesen Klö-

[1]) There is as yet no evidence to give countenance to the suspicion that St. Benedict incorporated an earlier document in his chapter IV; and I know of no reason that should cause us to hesitate in believing that he compiled the list of Instruments of Good Works himself (S. 267).

[2]) Derlei Forderungen und Ansprüche in Regeln sind zu begreifen aus der damaligen Mönchswelt heraus, die sich doch zum großen Teile aus Ungebildeten zusammensetzte, und sie sprechen viel mehr für die Echtheit und Ursprünglichkeit als dagegen. Man vergleiche übrigens dazu einmal die Zusammenstellung der bischöflichen Tugenden 1 Tim. 3 und Tit. 1,5.

stern eingeführt worden sein, zumal doch allgemein üblich war, daß man eine fremde Regel übernahm. Tatsächlich begegnet man aber der Rücksichtnahme des Schreibers auf andere örtliche Verhältnisse wiederholt in der Regula, was also zeigt, daß daß der Verfasser nicht bloß für Montecassino schrieb und die Erwähnung von anderen Himmelsstrichen im Kapitel 55[1]) kein Beweis ist, daß hier ein Kapitel „eingesprengt ist" (*Schrörs*, S. 180). So heißt es Kapitel 35, daß den Brüdern Gehilfen gegeben werden sollen je nach Bedarf[2]). Im Kapitel über den Weingenuß ist gesagt, daß es auch Orte geben kann, wo wenig oder gar kein Wein wächst[3]). Bei der Anordnung über die Arbeit ist davon gesprochen, örtliche Verhältnisse könnten es bedingen, daß die Mönche aufs Feld zur Erntearbeit gehen müßten[4]). Einen Prior will Benedikt eingesetzt haben dort, wo es die örtliche Lage erfordert, während für gewöhnlich die Dekane genügen sollen[5]). So sind die Begründungen für eingefügte und eingesprengte Stücke wenig überzeugend, und wenn *Schrörs* seine Theorie (S. 182, Anm. 1) noch zu begründen sucht mit dem Hinweis auf den Widerspruch zwischen den verschiedenen Definitionen des ersten Grades der Demut, so hat schon *Grützmacher* dagegen gesagt, daß der Widerspruch lediglich formal und nicht sachlich ist (a. a. O. S. 14).

2. Dafür also, daß die Regula nicht von Benedikt allein herrührt, fehlen die Beweise: sie ist als Schriftstück sein Werk. Aber es bleibt noch die Frage, ob sie Ausdruck seines Geistes ist. *Schrörs* hat darauf aufmerksam gemacht, daß Benedikt bei wichtigen Angelegenheiten den Rat der Brüder eingeholt wissen will und daß dementsprechend auch wohl die Mönche um ihre Meinung befragt wurden bei Niederschrift der Regel, wodurch dann die Regel „eine Art Kompromißwerk werden mußte" (S. 181). Den Grundsatz, daß alle um ihren Rat gefragt werden, hat der Heilige, aber er sagt ausdrücklich, daß dem Abte

[1]) Schon Montecassino und Terracina liegen in anderen Himmelsstrichen.

[2]) Secundum modum congregationis aut positionem loci.

[3]) Ubi autem necessitas loci exposcit, ut nec suprascripta mensura inveniri possit, sed multo minus aut ex toto nihil, benedicant Deum, qui ibi habitant (cap. 40).

[4]) Si autem necessitas loci aut paupertas exegerit, ut ad fruges recolligendas per se occupentur, non contristentur (cap. 48).

[5]) Quod si aut locus expetit . . . (cap. 65).

die Entscheidung zustehe[1]). Und dieser Grundsatz: vom Willen des Abtes hängt alles ab, ist mit einer solchen Konsequenz durchgeführt, daß eine Regula, an der Mönche mitgearbeitet hätten, anders lauten würde als das Prinzip Benedikts: tacere et audire discipulum convenit (cap. 6), und discipulos convenit obedire magistro (cap. 3). Gewiß, Benedikt hat in der Regula Zugeständnisse seinen Mönchen gemacht, aber gerade hierbei offenbart sich sein persönlicher Wunsch. Er gestattet z. B. den Wein und dies widerspricht nach ihm alter Tradition. Aber, „man kann den Mönchen unserer Zeit das nicht mehr begreiflich machen", so gibt er nach. Für den Charakter Benedikts lernen wir aus diesem „Kompromiß" viel: er persönlich möchte keinen Wein, — aber über diesem Wunsche steht ihm die Rücksicht auf andere und der Satz: man kann nicht alle gleich behandeln, die Anlagen, die Gaben sind verschieden[2]). Also selbst, wenn der Abt einmal eine persönliche Meinung opfert, bleibt die Regel eine Quelle für seinen Charakter[3]).

3. Die schwersten Bedenken jedoch, die Regula zur Grundlage für eine Charakterzeichnung zu nehmen, entstehen, wenn wir feststellen müßten, daß sehr vieles Gut aus anderen Schriften übernommen ist; daß wir überhaupt kein persönliches Werk vor uns hätten, das aus eigenem Geiste geboren ist. Sie wäre dann schließlich ein Zeugnis für seine Belesenheit und nicht für seine Persönlichkeit. Hiermit kommen wir an die Frage nach den Entlehnungen Benedikts aus der früheren Literatur, die einfach die Frage ist: inwieweit ist die Regula sein eigenes Erzeugnis?

Was war an Regeln vor ihm vorhanden? Es lagen

[1]) Audiens consilium fratrum tractet apud se, et quod utilius iudicaverit faciet (cap. 3).

[2]) Unusquisque proprium habet donum ex Deo, alius sic, alius vero sic (cap. 40).

[3]) Wie eine Regel aussieht, an der viele mitgearbeitet haben, die Kompromisse schließt, das zeigt die Regula S. Francisci mit ihren Wiederholungen, Pleonasmen und Cäsuren. (Vgl. *Kybal*, Die Ordensregeln des hl. Franz v. Assisi [1915]. S. 95.)

im Orient vor die Regeln des Antonius, Isaias, Makarius, der Väter, des Pachomius und Basilius. Sehen wir uns die einzelnen an. Die Regel des Antonius[1]) führt aus:

1) Ante omnia ora sine intermissione et gratias Deo age pro omnibus quae tibi eveniunt.

2) Cum autem surrexeris mane singulis diebus inquire de aegrotis qui apud te sunt et jejuna usque ad nonam singulis diebus excepto Sabbato et Dominico die; adveniente vero Nona ne adeas cellam cuiusquam fratrum. Et cum sederis ad comedendum, ora prius, tum comede. Ora et lege perpetuo.

3) Ne loquaris cum iuvene, neque cum puero et ne converseris omnino cum illo: nec ligabis Monachum, nec assumes in filium, antequam induat habitum, nec reconciliet hostem diabolum; neque cubes super eadem storea cum minore te.

4) Serva etiam horas orationum, nec praetermittas ullam earum; ne rationem pro illa reddas.

So geht es weiter in kurzen Sätzen ohne Ordnung und Gliederung, allgemeine Sätze wechseln mit praktischen Vorschriften. In ähnlicher Weise sind gehalten die Regeln des Isaias, Serapion, Makarius. Eine eingehende Regelung des Gemeinwesens finden wir nicht.

Anders ist die Regel des Pachomius[1]):

41) Nullus de horto tollat olera, nisi ab ortulano acceperit.

42) Palmarum folia, unde texuntur sporte, nemo suo iure tollat, absque eo, cui palme credite sunt.

43) Nullus uvas aut spicas immaturas commedere audeat propter ordinem discipline; et de omnibus, que in agro vel in pomario sunt, nemo comedere presumat sine ceteris fratribus vel omnino antequam omnes pariter comedant.

44) Qui coquent, antequam fratres comedant, non audebunt edere.

In solcher Weise reihen sich die Gebote oder besser Verbote aneinander. Sie bringt in Paragraphen die ge-

[1]) *Holstenius* I, S. 3.

[1]) *Albers* S. 30.

naue Regelung des gesamten äußeren Hauswesens, sie ist eine Dienst- und Betriebsvorschrift. Daß auch Pachomius keine Vorlage für Benedikt gewesen ist, liegt klar zutage.

Doch es bleibt noch die Regel des Basilius, dem Benedikt am meisten folgt. Wir haben da ein Handbuch monastischen Lebens und Wissens, ein Nachschlagebuch für einen Klostervorsteher und für den Mönch. Der Akzent liegt immer auf den Prinzipien; Einzelregelungen des klösterlichen Lebens sind selten, und es ist schwer, sich auf Grund dieser Regeln eine Vorstellung vom Leben in einem Basiliuskloster zu machen. In der Form des Rufinus[1]), wie Benedikt die Regel kannte, wechseln Erörterungen über die monastische Idee und Disziplin mit Fragen über Sünden und Tugenden, über Stellen der Heiligen Schrift, der liturgischen Formeln; sie bringt Lösung kasuistischer und exegetischer Schwierigkeiten. Da fand man Antwort auf Fragen: quomodo aliquis potest non irasci (Ruf. 46), quis est mansuetus (47), quid est immunditia et quid est impudicitia (189), quid est proprium furoris (190), daneben quomodo debent hi, qui operantur, curam gerere ferramentorum (103), quid si per negligentiam pereat aliquid ex his (104), quid est dignum vel sanctum, et quid est iustum (170), quomodo dat quis sanctum canibus (171). Eine Regel, die einem Verbande als Hausgesetz dienen konnte, war die Arbeit des Basilius nicht. Sie war eine Schule der Vollkommenheit und ihr Studium wird auch deshalb von Benedikt jedem empfohlen, der sich im Monastischen weiter bilden will (Kap. 73). Im Abendlande lagen die Dinge ähnlich. Es waren vorhanden vorzügliche Abhandlungen über das Mönchtum, seine Ideen und Einrichtungen, wie sie *Cassian* in seinen Collationes und Instituta niedergelegt hatte. Es gab ein Schreiben über die klösterliche Leitung und Forderungen vom heiligen Augustinus, und es gab die Regel des hl. Caesarius. Die letztere, eine Regel in kurzen 26 Kapiteln, die zusammen nicht einmal den Umfang des 7. Kapitels der benediktinischen Regel erreichen, konnte in der Anlage keine Vorlage sein. Sie bringt kurze Anordnungen:

[1]) *Holstenius* I. 97.

2) Sint vobis omnia communia.

3) Cellam peculiarem aut armariolum vel quamlibet clausuram nullus habeat: in una schola omnes maneant.

4) Non iurent . . .

5) Mentiri qui inventus fuerit disciplinam legitimam accipiat.

6) Non maledicant.[1])

In dieser Weise ist die Regel aufgebaut; seine Nonnenregel unterscheidet sich darin kaum von der Mönchsregel.

Das waren also die Vorlagen, die Benedikt hatte für seine Regula: Spruchsammlungen, Dienstvorschriften, Lehrbücher. Alle diese Regeln waren Entwürfe, Versuche, zum Teil gute und brauchbare Vorarbeiten, aber keine einzige war eine Regel, die das Leben einer Familie nach all ihren Beziehungen hin aus sich zu regeln imstande war. Ein solches Werk geschaffen zu haben bleibt das Verdienst Benedikts, und mögen auch viele Einzelbestimmungen und Grundsätze anderswo entlehnt sein.

Er hat an die Stelle von Mönchslehren die Mönchsregel gesetzt. Einen Teil der Bausteine hat er entliehen bei Pachomius, Basilius, Augustinus und anderen, aber das Gebäude stammt von ihm. Hätte Benedikt sich bei seinem Werke an Antonius oder Isaias angeschlossen, dann hätte er sich mit dem 4. Kapitel seiner Regel begnügen können; wäre er Pachomius gefolgt, dann hätte die Regel den Charakter seiner Kapitel über die Psalmenfolge (8—18); und wenn Basilius seine einfache Vorlage gewesen wäre, dann hätte er die ganze Regel schreiben können in der Art des Prologes und der Kapitel 5—7. Es gibt in der gesamten früheren Literatur kein Werk, dem seine Regel als Ganzes nachgebildet wäre. Auch für eine Reihe von Kapiteln seines Werkes wird man vergebens nach Parallelen bei den Alten suchen: z. B. die Kapitel über den Abt (Kap. 2), den Rat der Brüder (Kap. 3), die Bestellung des Priors (Kap. 65) sind in dieser Ausführung völlig eigen und einzigartig.

---

[1]) *Holstenius* II, 54.

Und diese Regel zeigt im ganzen einen einfachen natürlichen Aufbau, wenn auch an einzelnen Stellen ein Kapitel unserem Empfinden nach an einer falschen Stelle steht[1]). Jeder Kenner der antiken Literatur weiß, wie unbefangen die Alten in ihrer Gliederung waren, und Benedikt unterscheidet sich hierin nicht von Augustinus oder einem anderen Schriftsteller. Der Aufbau ist nicht schulmäßig, schematisch, aber deutlich heben sich die einzelnen Gruppen hervor:

	Kapitel
1. Vorwort	
2. Die Regel	
a) Die Verfassung	1—3
b) Die Tugenden	4—7
c) Der Gottesdienst	8—20
d) Die Disziplin	21—30
e) Die Verwaltung	31—57
f) Die Erneuerung des Verbandes .	58—66
g) Nachtrag	67—72
3. Schlußwort	73

Hierbei ist es völlig belanglos, ob der Strafkodex ursprünglich nicht in die Regel eingefügt war, sondern als besonderes Büchlein sich in der Hand des Abtes und der Dekane befand, an der Gruppierung der Regel ändert das nichts: sie bleibt ein einheitliches Ganzes. Vom Wesen und Wesentlichen geht sie aus, leitet zum Äußeren über und schließt mit der äußeren Umzäunung, der Klostermauer[2]). Durch seine Regel war Benedikt der Schöpfer eines Neuen geworden, der Organisator des Mönchtums. Wenn später seine Regel die einzige Form des organisierten Mönchtums wurde, so lag das nicht allein daran, daß seine Regel andere übertraf in Maßhaltung und Rechtsordnung, sondern weil sie die einzige Regel war.

---

[1]) Beispiele hiefür bietet *Linderbauer* a. a. O. S. 417, wobei noch zweifelhaft bleibt, ob alle zutreffen, wie z. B. die genannten Kap. 14.15 und 21.22.

[2]) Siehe dazu: *Rothenhäusler* in Studien und Mitteil. zur Geschichte des Benediktinerordens 39 (1918), 167 ff.

die einem Verbande Geschlossenheit und seinem Leben Form geben konnte, ohne daß noch größere Ergänzungen notwendig gewesen wären.

Wenn nun auch Benedikt für seine Regel keine ähnliche Form vorfand, so hat er doch viele Gedanken der älteren Literatur entnommen. Wer die Ausgabe von Abt *Butler* durchblättert, findet kaum ein Kapitel, für das er nicht Parallelen aus früheren Autoren nachgewiesen hätte. Und doch kommt *Butler* zu dem Ergebnis: Only three passages, the central portion and the end of c. 7 and the opening of c. 49, can be called extracts from other writers in any true sense. For the rest, the pieces of the Rule that have been shown to depend on earlier material are so casual and trifling, — a sentence here, a phrase there, — that they are negligible, and in no way detract from the originality of St. Benedikt's work[1]). Das Werk als Kompilation zu bezeichnen, dafür ist nach ihm kein Schatten von Begründung vorhanden, und die Aufstellungen von *Schrörs* scheinen nach ihm uns zurückzuführen in die Tage der alten Tübinger Schule[2]). So urteilt *Butler*, der mit der Genauigkeit des Philologen jeden Satz der Regula nach seiner Herkunft geprüft hat.

4. Dieses Urteil *Butlers* wird aber noch durch andere Erwägungen erwiesen. Wie steht Benedikt zum früheren Mönchtum, hat er einfach dessen Gedanken übernommen oder hat er neue Ziele und Wege der monastischen Entwicklung gezeigt? Inwieweit hat er entlehnt und inwieweit hat er in der Regel neue Gedanken niedergelegt? Benedikts Werk hat zur Voraussetzung das bestehende Mönchtum, er kannte seine Einrichtungen, seine Literatur. Er hat sich an das Bestehende angeschlossen; aber viermal erwähnt er in seiner Regel ausdrücklich, daß er von den Idealen der Alten abgeht, und einmal spricht er aus, daß er die Praxis anderer Klöster nicht befolgt[3]). Das Mönchtum hatte zu seiner Zeit schon eine feste Tra-

[1]) Benedictine Monachism (1924), S. 162.
[2]) A. a. O. S. 406.
[3]) Cap. 18. 40. 48. 49. 65.

dition, es gab bereits eine Sententia communis über manche Fragen des monastischen Lebens. *Cassian* hatte diese Traditionen schriftlich fixiert und sie die Regula catholica genannt[1]). Er glaubte nur des Klimas wegen gewisse Änderungen für die Abendländer gestatten zu können: illis enim debemus institutis ac regulis indubitatam fidem et indiscussam obedientiam per omnia commodare non quas paucorum voluntas intulit, sed quas vetustas tantorum temporum et innumerositas sanctorum patrum concordi definitione in posterum propagavit[2]). Und doch ging Benedikt von der Tradition ab.

a) Das große Neue in seiner Gründung war zunächst, daß er dem Einzelnen völlig die Aufstellung eines eigenen Vollkommenheitsideals versagte, sondern ein objektives, für alle gleich geltendes Ideal in seiner Regel aufstellte. An die Stelle von Ratschlägen, Richtlinien trat hier ein bindendes Gesetz. An die Stelle der freien Wahl und die Berufung auf den freiwaltenden Geist die Ordnung und Formung durch Abt und Regel. Sie sind für den Mönch die Offenbarung des göttlichen Willens. Das freie geistgeführte Mönchtum wird durch das regelgebundene ersetzt. Der Hierarch ist Träger und Vermittler des Geistes. Pachomius, der alle Äußerlichkeiten seines Klosters geregelt hatte, ließ in der Aszese freie Wahl. Darüber stimmen alle Nachrichten über seine Regel überein[3]). Anders Benedikt: Die Regel ist die Norm und neben ihr der Abt, der nicht nur Senior ist, den man in schwierigen Gewissensfragen um Rat fragt, sondern er ist Herr und Meister, dem die Lehre zusteht und die Befehlsgewalt (cap. 2). Was ohne seine Erlaubnis geschieht, — mag es auch eine Bußübung, ein Gebet sein —, es ist Anmaßung und Eitelkeit[4]). Durch diesen überall streng durchgeführten Grundsatz, daß die Autorität die Form gibt, war einem neuen Mönchtum die Bahn bereitet.

---

[1]) Vorrede zu den Instit. [2]) Instit. I, 2.

[3]) Lausiaca, *Albers*, S. 63, Nr. 3; Dionysius Exiguus, *Albers*, S. 88, Nr. 1.

[4]) Praesumptioni deputabitur et vanae gloriae (c. 49).

b) Und dieses benediktinische Mönchtum erhielt die besondere Formung seines Lebens nicht durch die Kasteiung, nicht durch gelehrtes Studium, nicht durch die Arbeit — alle diese Formen existierten damals — sondern durch die Feier des Opus Dei. Es gibt keine Regel vor Benedikt, die in solcher Weise das ganze Leben um das Chorgebet kreisen läßt, die alles in solchem Ausmaße vom officium divinum abhängig macht. Die Mönche vor Benedikt haben auch gebetet, gemeinsam gebetet, sogar mehr gebetet, aber nirgendwo finden wir den Grundsatz der Regula durchgeführt: Nihil operi Dei praeponatur (cap. 43). Keine ältere Regel hat in dieser Weise das Gebet geregelt, mit dieser Genauigkeit, mit diesem äußeren Zeremoniell wie er. Von den 73 Kapiteln der Regel beschäftigen sich 13 mit dem Gottesdienst; und diese Kapitel finden sich gleich im Anfang der Regula nach der Besprechung der klösterlichen Tugenden, womit schon rein äußerlich die Wichtigkeit der Materie dokumentiert wird.

c) Gehen wir zu einzelnen Lehren altmonastischer Überlieferung, den einzelnen Idealen, so ergibt sich auch hier eine eigene Stellungnahme Benedikts. Zu den überlieferten Forderungen gehörte die körperliche Arbeit. Auch Benedikt hat sie beibehalten als wichtigen Bestandteil klösterlichen Lebens. Aber seine Mönche sind keine berufsmäßigen Arbeiter wie die des Pachomius, dessen Regel sich fast erschöpft in Vorschriften über die Arbeit. Benedikt wollte nicht einmal, daß seine Mönche dem Buchstaben nach von ihrer Hände Arbeit lebten. Denn das schwere Arbeiten auf dem Felde zur Zeit der Ernte ist für ihn eine Ausnahme, die örtliche Verhältnisse und Armut einmal fordern können (cap. 48). Die Arbeit hat ihre festbestimmte Zeit, neben der die Lesung ihre eigenen Stunden beansprucht.

d) Mit der Arbeit aufs engste verbunden war das Gebet. Hier kennt Benedikt nicht die Gewohnheit, beides zugleich zu tun: betend zu arbeiten und arbeitend zu beten, so daß Gebetshaus und Arbeitsstätte ein einziger Raum werden konnten. Er scheidet beides. Gebet ist ihm Stehen vor Gott, das in Sammlung und Ehrfurcht geschehen soll,

wobei alles andere aus der Hand gelegt und aus dem Herzen gewiesen werden muß. Sinnen und Denken sollen bei den Worten weilen, die der Mund spricht (cap. 19 u. 20). Das Gebetshaus muß ein Raum sein, in dem nichts geschieht, nichts aufbewahrt werden darf, was nicht zum Gottesdienst gehört (cap. 52). Selbst Brüder, die draußen auf dem Felde beschäftigt sind, müssen zur Gebetszeit die Arbeit abbrechen, niederknien und „mit göttlicher Ehrfurcht" (cum tremore divino) ihr Opus Dei verrichten (cap. 50). Das Gebet wird zu ganz genau bestimmten Zeiten, nach bestimmten Ordnungen[1]) und mit bestimmten Zeremonien verrichtet, teils sitzend (cap. 9), teils stehend (cap. 9 und 11), teils kniend (cap. 50), was eine Arbeit dabei ausschließt. Und wie Benedikt diesen Grundsatz durchführt, dem Gebete eine ganz eigene Stellung innerhalb des Lebens zu geben, so hat er auch eine andere Maxime monastischer Tradition überwunden, daß nämlich das Mönchsgebet besonders ausgedehnt sein müsse. Er will, was die Länge des Gebetes angeht, die Alten keineswegs erreichen, noch viel weniger übertreffen. Was sie in einer Nacht geleistet haben, soll nach ihm auf eine Woche verteilt werden (cap. 18). Seine Tageshoren, Prim, Terz, Sext und Non beanspruchen in ihrer Urform, falls sie rezitiert wurden, kaum fünf Minuten Zeit. Die

[1]) Für die Aufstellung von *Hugo Dausend*, Benedikt nehme die schöne Stimme zum Maßstab des Gebetsgeistes und erst der heilige Franziskus habe eine Vergeistigung der Gebetsverrichtung gebracht, fehlen die Beweise. (*H. Dausend*, Franziskanerorden und Entwicklung der Liturgie, in Franziskanische Studien 11 [1924], S. 170). Das, was beide, Benedikt wie Franziskus, wollen, ist die Lauterkeit der Seele beim Gebete. Benedikt sagt: Non in multiloquio, sed in puritate cordis et compunctione lacrimarum nos exaudiri sciamus (cap. 20), und Franciscus: per puritatem cordis pacare Deum (Epist. ad cap. gen., *Böhmer*, Analekten 61). Daß übrigens der Heilige von Assisi Verständnis und Gefühl für den äußeren Prunk beim Gottesdienste hatte, beweist er durch das Wort: Calices, corporalia, ornamenta altaris et omnia, que pertinent ad sacrificium, pretiosa habere debeant. Et, si in aliquo loco sanctissimum corpus Domini fuerit pauperrime collocatum, iuxta mandatum ecclesie in loco pretioso ab eis ponatur (*Böhmer*, S. 64).

Vesper, die der ägyptischen Überlieferung entsprechend aus zwölf Psalmen bestand[1]), erhält bei ihm nur vier (cap. 17). Das Nachtoffizium ist ausgedehnter. Aber auch hierbei kommt es ihm nicht darauf an, daß möglichst viel gebetet wird: denn, wenn die Brüder einmal zu spät geweckt werden, dann soll nicht alles in hastiger Eile erledigt werden, sondern man soll die Lektionen und Responsorien abkürzen in einem solchen Falle (cap. 11).

e) Bezüglich der Aszese im engeren Sinne kennt Benedikt nicht den Grundsatz, daß die Schwierigkeit des Werkes die Vollkommenheit erhöhe. Nirgends findet sich in der Regel eine Empfehlung der Kasteiung als solcher. Nihil asperum, nihil grave (Prolog) ist für ihn die Norm. Die Anforderungen, die man an den Mönch stellt, sollen so sein, daß die Starken zufrieden sind, die Schwachen aber nicht erliegen (cap. 64). Sit vilis et vespertinus cibus, holera et legumina, so lautet ein Ausspruch[2]), und so kennt auch Augustinus[3]) seine Übung in der Praxis. Die Essenszeit war diei tempore extremo und diese einmalige abendliche Mahlzeit fast allgemein üblicher Brauch (usitatissimum)[4]). Benedikt hat diese Sitte verlassen: Von Ostern bis Oktober essen seine Mönche zur Mittagszeit und am Abend, zur neunten Stunde von Oktober bis zum Beginne der Fastenzeit, am Abend allein jedoch nur in der Quadragesima. Was also bei den Alten Regel war, wird bei ihm zur Ausnahme. Desgleichen verläßt er die traditionellen Mönchsspeisen, die holera et legumina. Er schreibt zwei gekochte Speisen vor; das Essen soll nicht zur Qual werden, sondern wer vom einen nicht essen kann, möge vom andern nehmen (cap. 39), im Gegensatz zu Hieronymus, der sagt: Comedas, quod iuberis[5]). Nicht Hunger und Durst sind Mönchstugenden, sondern die Mäßigkeit. Als fromme Übung war überliefert das Schlafen

[1]) *Cassian*, Instit. II, 4; Regula Pachomii (*Albers*, S. 71, Nr. 7 und 89, Nr. 10).

[2]) *Hieronymus* Ep. 48,6; die Isaias-Regel (56): Comede semel in die.

[3]) De moribus Eccles. 31.

[4]) Ibidem 33.

[5]) Ep. 125,15.

auf dem bloßen Boden oder auf dem Stuhle[1]). Benedikt kennt das Bett mit Matte, Kopfkissen und Decke (cap. 55). Der Schlaf soll ausreichend sein. Hieronymus hatte aufgestellt: Müde zum Umfallen, so daß du schon im Gehen schläfst, so sollst du zum Nachtlager kommen, und wenn du noch nicht ausgeruht bist, wieder zum Aufstehen getrieben werden[2]). Benedikt sagt: die Mönche sollen sich erheben digesti (cap. 8), d. h. also ausgeruht. Und in der Tat gestattet die Tagesordnung den Mönchen im Winter gegen 8 Stunden Schlaf, im Sommer etwa 6, wozu dann die mittägliche Siesta kommt.

f) Das Mönchsgewand war nach der Überlieferung schmutzig. Der alte Pambo hatte gelehrt, ein Mönchsgewand müsse derart sein, daß, wenn es der Mönch zur Zelle hinauswerfe, es draußen liegen bleiben müsse und niemand es in den ersten drei Tagen anzurühren wage[3]). Und Hieronymus hatte ausgesprochen, der Schmutz des äußeren Gewandes soll ein Anzeichen der inneren Reinheit sein[4]). Die Regula bestimmt aber, daß die Kleider gewaschen, daß die abgelegten noch den Armen gegeben werden (cap. 55); wer Sachen des Klosters schmutzig oder nachlässig behandelt, soll bestraft werden (cap. 32). Dem Grundsatz der Väter von der nuditas, den Hieronymus formuliert hatte: Nudum Christum nudus sequere[5]) stellt Benedikt den seinen entgegen von der sufficientia: der Abt soll den Einzelnen alles Notwendige geben (cap. 55), das Bedürfnis des Einzelnen soll bei der Verteilung entscheidend sein (cap. 34 und 55). So gibt er auch seinen Mönchen Schuhe und Strümpfe (cap. 55), sie sollen nicht überall den Mangel spüren, sondern alles soll so sein, „daß niemand im Hause Gottes erregt oder betrübt werde" (cap. 31) und niemand einen gerechten Grund zum Murren habe (cap. 41).

---

[1]) Vita Antonii 7 (M. G. 26, 854); Regula Pachomii (*Albers* S. 33 Nr. 52, S. 65 Nr. 3, S. 88 Nr. 3).

[2]) Ep. 125,15.

[3]) Apophthegmata (M. G. 65, 369).

[4]) Ep. 125,7. [5]) Ep. 125,20.

g) Einen bedeutenden Raum nimmt in den alten Mönchsregeln ein die Frage der Keuschheit, der Vorsichtsmaßregeln, der Stellung des Mönches zur Frau. Die Antonius-Regel spricht dreimal davon[1]), die Isaias-Regel hat fünf Stellen darüber[2]), die Regula tertia Patrum[3]), der „Mönchsspiegel" des Makarius[4]), Pachomius[5]), sie alle haben — und zum Teil in krasser Form — über diese Dinge gesprochen. Bei Basilius fand Benedikt das Kapitel: Unde et nocturnae phantasiae inhonestae et turpes accidunt[6]), und ein Kapitel über den Verkehr mit Frauen[7]). Wer die Regula Benedikts durchblättert, ist erstaunt, hierüber kaum eine Bemerkung zu finden; die ganze Angelegenheit ist mit einer feinen Diskretion behandelt. Außer den zwei Stellen im 4. Kapitel: Castitatem amare und desideria carnis non efficere findet sich kaum ein Hinweis auf diese Materie, die Frau wird überhaupt nicht erwähnt.

h) Steht der Abt von Montecassino so den Überlieferungen der Alten selbständig gegenüber, so bewahrt er diese seine Selbständigkeit auch Basilius gegenüber, an den er sich doch zumeist anschließt und den er ja „unseren Vater" nennt (cap. 73). Basilius gestattet dem Mönche nur eine Tunika, der Besitz mehrerer ist durch das Evangelium verboten; er gestattet keinen Wechsel der Kleider während der Nacht, kein besonderes Gewand für die Reise (*Rufinus* 11); dagegen erlaubt Benedikt zwei Tuniken und zwei Kukullen mit der ausdrücklichen Begründung propter noctes (cap. 55). Ebenso schreibt er für die Reise eine eigene und bessere Kleidung vor (cap. 55). Basilius übt scharfe Kritik am Anachoretentum (3), Benedikt sieht in ihm eine hohe Form des Mönchslebens (cap. 1). Nach Basilius ist es unmöglich, Zeit, Maß und Art der Speisen festzusetzen (9), Benedikt hat hierüber genaue Vorschriften

[1]) Nr. 3. 7. 48. [2]) Nr. 2. 18. 19. 41. 51. [3]) Nr. 4.
[4]) Epistola Macarii (*Holstenius*, S. 28).
[5]) *Albers*, S. 34 Nr. 55. 56.
[6]) *Rufinus* 35.
[7]) Ebendort 174.

(cap. 39 und 41). Das Weinverbot des Basilius (9) ist nicht von der Regula übernommen (cap. 40)[1]).

Doch kehren wir wieder zu unserer Fragestellung zurück. Dieser Exkurs über das Verhältnis Benedikts zum früheren Mönchtum hat gezeigt, daß er nicht einfach übernommen hat, sondern auch neue Ideen in das monastische Leben eingeführt, daß demnach die Regel, in der diese Gedanken niedergelegt sind, keine einfache Zusammenstellung alter Forderungen ist, sondern daß hier ein Werk vorliegt, das als Benedikts persönliche Leistung angesprochen werden muß.

5. Wenn nun aber auch die Regula sein geistiges Eigentum darstellt, wenn sie den Niederschlag seiner Gedanken enthält, so fragt es sich aber noch, ob nicht die Art ihrer Anlage derart ist, daß ein persönliches Charakterbild in ihr sich nicht ausprägen konnte. *Schrörs* hat auf ein Hindernis hingewiesen, wodurch sie ungeeignet werde, als Quelle zu dienen für das Bild seiner Persönlichkeit: die Regel ist ein Gesetzbuch, „weshalb ein individuelles Bild aus ihr nicht abgelesen werden kann" (S. 176). Mit dem Worte „Gesetzbuch" ist jedoch die Regel in einer Weise bezeichnet, daß sie dadurch falsch charakterisiert wird. Wenn Benedikt sie Lex nennt (cap. 58), dann will das sagen, daß sie kein Erbauungsbuch, keine fromme Lektüre ist, sondern einen verpflichtenden Charakter hat. Die Regel ist aber in keiner Weise ein Kodex, eine unpersönliche Aneinanderreihung von Paragraphen, eine Sammlung von Verboten und Vorschriften. Sie ist ihrem Wesen nach eine Anleitung zu einem sittlich hochwertigen Leben. Vom Verfasser selber will sie nach dieser Seite hin verstanden wissen: Regulam autem hanc descripsimus, ut hanc observantes in monasteriis aliquatenus vel honestatem morum aut initium conversationis nos demonstremus habere (cap. 73).

---

[1]) Den Unterschied zwischen Basilius und Benedikt hat schon *Grützmacher* bemerkt, der doch im allgemeinen Benedikt die Selbstständigkeit abspricht, und er bietet zu diesem Gegensatz weitere Beispiele (a. a. O. S. 41 ff).

a) Sie enthält grundlegende prinzipielle Erörterungen über Tugenden und Forderungen des klösterlichen Lebens: der Prolog (das längste Stück der Regula), die Eigenschaften des Abtes, der Gehorsam, die Schweigsamkeit, die Demut, die innere Zucht beim Psallieren, die Ehrfurcht beim Gebete, der Eigenbesitz, die Gleichheit in allem u. s. w. Es handelt sich bei diesen Dingen nicht um ein äußeres Verhalten, sondern um die Grundlegung des monastischen Lebens und die innere Haltung des Mönches. Dazu kommt, daß auch in jenen Kapiteln, die mehr die äußere Ordnung berücksichtigen, sich eine Fülle allgemeiner Gesichtspunkte findet, so daß auch diesen Kapiteln der Charakter von Gesetzen genommen ist; das Geistige, die Idee steht im Vordergrunde. Zumeist steht am Anfange des Kapitels der Grundsatz, aus dem die folgenden Einzelbestimmungen abgeleitet werden, oder er findet sich am Ende, so daß das Prinzip erkennbar ist, aus dem das Gesagte sich ergibt. Nur einige Beispiele: cap. 24: qualis debet esse modus excommunicationis: secundum modum culpae, et excommunicationis vel disciplinae mensura debet extendi; cap. 30: de pueris minore aetate qualiter corripiantur: omnis aetas vel intellectus proprias debet habere mensuras; cap. 34: si omnes aequaliter debent necessaria accipere: sicut scriptum est, dividebatur singulis prout cuique opus erat; cap. 36: de infirmis fratribus: Infirmorum cura ante omnia et super omnia adhibenda est, ut sicut revera Christo, ita eis serviatur; cap. 52: de oratorio monasterii: oratorium hoc sit quod dicitur; cap. 53: de hospitibus suscipiendis: omnes supervenientes hospites tamquam Christus suscipiantur. So ist also die Regel kein blutleerer Gesetzeskodex, keine bloße Arbeits- oder Hausordnung, sondern sie ist eine Lebensregel und so auch in der gesamten benediktinischen Geschichte verstanden worden. Die Einzelvorschriften wurden geändert, manches schon frühe verlassen, aber die Prinzipien blieben maßgebend. Die Regel dient im benediktinischen Mönchtum bis heute als die Schule seiner Aszese, als die Norm für das innere geistliche Leben. Ja, die Regula ist für

viele in der Welt lebende Christen eine Schule ihrer Frömmigkeit geworden. Abt *Butler* schreibt dazu: Quite lately I received from a man of affairs, holding a prominent position in the public life, a letter saying: „In the affairs of life I have found more help in the Rule, the constitution, and the lives of St. Benedict's sons then elsewhere"[1]).

b) Es kommt hinzu, daß man in der Regula den Verfasser selber an der Arbeit sieht, seine Überlegungen und Erwägungen belauschen kann. Er führt sich selber redend ein, so daß man nicht bloß seinen Verordnungen, sondern auch ihm selber gegenübersteht. Nachdem er z. B. die Verteilung der Psalmen auf das Wochenoffizium geregelt hat, sagt er, wem diese Ordnung nicht gefalle, der möge sie ändern, wenn er etwas Besseres findet (cap. 18). Oder da heißt es im Kap. 39: Sufficere credimus ... cocta duo pulmentaria, propter diversorum infirmitates. Cum aliqua scrupulositate a nobis mensura victus aliorum constituitur; tamen infirmorum contuentes inbecillitatem credimus heminam vini per singulos sufficere (cap. 40). Licet legamus ... saltem vel hoc consentiamus (ebendort). Hac dispositione credimus utraque tempora ordinari (cap. 48).

c) Das Unpersönliche, das den einzelnen Vorschriften anhaften könnte, wird auch stark gemildert durch die zahlreichen Motivierungen, die uns immer wieder begegnen. Die Worte quia, propter, ideo gehören zu den zahlreichsten der Regula. Nur einige Beispiele: Ideo autem omnes ad consilium vocari diximus, quia saepe iuniori Dominus revelat, quod melius est (cap. 3); ideo autem eos in ultimo aut seorsum iudicavimus debere stare, ut visi ab omnibus, vel pro ipsa verecundia sua emendent (cap. 43); ideo nos vidimus expedire propter pacis caritatisque custodiam (cap. 65); hanc autem regulam saepius volumus in congregatione legi, ne quis fratrum se de ignorantia excuset (cap. 66). Hieraus lernt man die Denkungsart des Verfassers kennen, der sich

[1]) Benedictine Monachism S. 164; sehr gut hat auch *U. Berlière* bemerkt: Ce que les Exercices sont pour les Jésuites, la Règle l'est pour les Moines. (Bulletin d'hist. Bénéd. II S. 382).

über alle seine Anordnungen Rechenschaft gibt, der die Menschen kennt, sich nicht von ungesundem Idealismus leiten läßt, sondern die Dinge in ihrer Realität nimmt und sich auch nicht scheut, sie beim Namen zu nennen, so daß er seine Mönche zuweilen geradezu beschämt mit seinen Verordnungen oder deren Begründung. Da sagt er, beim Aufstehen solle man einander wecken: propter somnolentorum excusationes (cap. 22). Diejenigen, die sich beim Gottesdienst verspäten, sollen doch noch in den Chor kommen: Nam si foris oratorium remaneant, erit forte talis qui se aut reçollocet et dormiat, aut certe sedeat sibi foris, vel fabulis vacet (cap. 43). Der Abt soll öfters die Betten untersuchen: propter opus peculiare, ne inveniatur (cap. 55).

d) Da steht also ein Mensch vor uns, der mit offenem Auge sieht und beobachtet. Und überhaupt führt Benedikt selber öfters Erfahrungen und Beobachtungen aus dem Leben an und beruft sich darauf, was wiederum der Regula eine sehr persönliche Note verleiht: Si cum hominibus potentibus volumus aliqua suggerare, non praesumimus nisi cum humilitate et reverentia (cap. 20); quia nostris temporibus id monachis persuaderi non potest (cap. 40); divitum terror ipse sibi exigit honorem (cap. 53); ut nulla suspicio remaneat puero, per quam deceptus perire possit, quod absit, quod experimento didicimus (cap. 59). Lehrreich für den „unpersönlichen" Charakter des Gesetzbuches Benedikts ist vor allem das 65. Kapitel über den Prior, dessen Anfang hier mitgeteilt sei: Saepius quidem contingit, ut per ordinationem praepositi scandala gravia in monasteriis oriantur; dum sint aliqui maligno spiritu superbiae inflati, et aestimantes se secundos esse abbates, adsumentes sibi tyrannidem, scandala nutriunt et dissensiones in congregatione faciunt, et maxime in illis locis, ubi ab eodem sacerdote vel ab eis abbatibus qui abbatem ordinant, ab ipsis etiam et praepositus ordinatur. Quod quam sit absurdum facile advertitur, quia ab ipso initio ordinationis materia ei datur superbiendi, dum ei suggeritur a cogitationibus suis exutum eum esse a potestate abbatis sui: quia ab ipsis es et tu ordinatus a quibus

et abbas. Hinc suscitantur invidiae, rixae, detractiones, aemulationes, dissensiones, exordinationes, ut dum contraria sibi abbas praepositusque sentiunt, et ipsorum necesse est sub hac dissensione animas periclitari, et hi qui sub ipsis sunt, dum adulantur partibus, eunt in perditionem. Cuius periculum malum illos respicit in capite qui talius inordinationis se fuerunt auctores. Ideo nos vidimus expedire propter pacis caritatisque custodiam, in abbatis pendere arbitrio ordinationem monasterii sui. Et si potest fieri per decanos ordinetur, ut antea disposuimus, omnis utilitas monasterii, prout abbas disposuerit; ut dum pluribus committitur, unus non superbiat.

Aus diesem Kapitel spricht doch offenbar ein Mann, dem die Menschen und die Mönche mit ihren Fehlern bekannt sind, der sie anschaulich zu schildern versteht, so daß alles lebendig wird, man die Unruhigen sieht, den Präpositus sprechen hört. Der Verfasser nimmt persönlichen Anteil: diese Prioren sind aufgeblasen, hochmütig, maßen sich etwas an; eine solche Anordnung ist eine Torheit; die Verantwortung für die Übelstände tragen die höheren Oberen; seine persönliche Meinung geht dahin, im allgemeinen überhaupt keinen Prior einzusetzen, nur in bestimmten Einzelfällen, bei gewissen Voraussetzungen ist ein Prior zu bestellen.

e) Dieses Hervortreten der Persönlichkeit geht zuweilen sogar bis zu einer Affektäußerung, wie schon bei der obenangeführten Stelle von der „Torheit einer solchen Einrichtung". Die Sarabaiten sind dem Verfasser ein teterrimum genus, mentiri Deo per tonsuram noscuntur. De quorum omnium horum miserrima conversatione melius est silere quam loqui (cap. 1). Bei der Frage, ob der Mönch etwas zu Eigen haben dürfe, heißt es: Praecipue hoc vitium radicitus amputandum est; der Mönch darf nichts besitzen: nullam omnino rem, neque codicem, neque tabulas, neque graphium, sed nihil omnino. Es handelt sich da um ein nequissimum vitium (cap. 33).

All dies, die grundlegenden Erörterungen, die Motivierungen, die Beobachtungen und Erfahrungen des Le-

bens, die Affektäußerungen, die Stellungnahme zu den Dingen oder zu den eigenen Anordnungen, sie geben der Regula Benedikts einen durchaus persönlichen Charakter. Eine Persönlichkeit hat in ihr die Spuren hinterlassen, sich in ihr ausgeprägt, und so kann sie dem Historiker als Quelle dienen für eine Zeichnung des seelischen Bildes von St. Benedikt.

II. Nun bleibt uns noch die Frage nach der Verwendbarkeit der Dialoge Gregors des Großen. Im zweiten Buche der Wunder italischer Heiliger berichtet der Papst das wundervolle Wirken des Heiligen von Montecassino. Er will zunächst nicht sein Leben schildern, sondern die miracula erzählen, wie er auch in den übrigen drei Büchern der Dialoge nur Wunderbares aus Italien berichtet, so wie er es gehört, wie es ihm zugetragen wurde. Gregor selbst hat diese Anekdoten nicht erfunden, sondern zusammengestellt. Sein Werk dient nun in erster Linie nicht der Geschichte, sondern der Erbauung.

1. Wenn die Erzählung Gregors nur Dichtung sind, erdichtete Stoffe behandeln, dann können sie als historische Quelle nicht in Frage kommen. Als Dichtung, Phantasie können sie aber nicht angesprochen werden. Es waren erst etwa 50 Jahre seit Benedikts Tod verflossen und bei dem Weiterbestand seiner klösterlichen Familie war eine Gewähr für die Fortpflanzung der Tradition gegeben. Ein Mann, Honoratus, der ihn gesprochen hatte, lebte noch[1]). Gregor zeigt überall eine Vertrautheit mit den Örtlichkeiten, Dingen und Personen in Benedikts Leben, die nur auf sicheren Nachrichten und fester Überlieferung beruhen kann. Allem haftet ein durchaus individuelles Kolorit an. Benedikt geht von Rom nach Enfide an die Kirche des hl. Petrus (cap. 1). Zu seiner Höhle führt kein Weg von Kloster des Romanus, das der Abt Deodatus leitet (ebendort). Am See gründet er zwölf Klöster, jedem teilt er zwölf Mönche zu, die jüngeren unterrichtet er selbst (cap. 3). Drei dieser Klöster liegen auf einem steilen Felsen (cap. 5), das Klo-

[1]) Dial. II, 15 (*Mittermüller* S. 40).

ster Montecassino liegt auf einem Berge, der drei Meilen hoch ist (cap. 8). Er baut dort ein Heiligtum zu Ehren des hl. Martin und auf der höchsten Höhe eine Kapelle des hl. Johannes (cap. 8). Der Heilige und seine Schwester Scholastika treffen sich alljährlich auf einer Besitzung des Klosters nicht weit von Montecassino (cap. 37). Benedikts Feind ist der Priester Florentius, „der Großvater unseres Subdiakons Florentius" (cap. 8). Der Mönch, der beim Bau verunglückt, ist der Sohn eines Kurialen (cap. 11). Totila schickt zu Benedikt seinen Schwertträger Richo mit den Grafen Wilderich und Blidin (cap. 14). Unter den Mönchen begegnen der Sohn eines Defensors (cap. 20), der vornehme Theopropos (cap. 17), „unser Exhilaratus" (cap. 18), Maurus, der Sohn des Euticius und Placidus, der Sohn des Tertullus, beide aus vornehmen römischen Familien (cap. 3). So pulsiert in diesen Erzählungen ein warmes ursprüngliches Leben. Die Dinge sind konkret bezeichnet und die obengenannten Bemerkungen können nur auf wirklicher Tradition beruhen, ja sie weisen auf Augen- und Ohrenzeugen hin[1]).

2. Gewiß legt Gregor in seinen Berichten den Nachdruck auf die Wunder, aber seine Erzählungen sind nicht äußerlich aneinandergereihte Wunderanekdoten. Dies kann gelten für die übrigen drei Bücher der Dialoge. Dort erzählt Gregor Geschichtchen um Geschichtchen in buntem Wechsel, zumeist von einem Helden nur das eine oder andere Wunder. Wir erfahren von der Persönlichkeit meist nur den Namen, Stand und Lebensaufenthalt. Aber

[1]) Dies hat auch *Grützmacher* empfunden, der sonst den Dialogen völlig ablehnend gegenüber steht (a. a. O. S. 8). Das von *Schrörs* (S. 192, Anm. 1) angeführte Urteil des Melchior Cano gegen die Dialoge Gregors oder besser dessen Wunder (De locis theol. XI, 6) fällt der Schriftsteller an der gleichen Stelle über die Historia eccles. *Bedas*, die doch allgemein als eine historische Quelle ersten Ranges gilt. Überdies rechnet Melchior Cano die Dialoge Gregors zu den zuverlässigen Berichten. Denn nur wenige Seiten vorher nennt er die Autoren, denen man glauben müsse, wenn sie Gehörtes und Gesehenes mitteilten und bezeichnet als solche Ambrosius, Cyprian, Augustinus und „Gregorius in dialogis".

den ganzen zweiten Band hat Gregor einem einzigen Manne gewidmet, und er erzählt die Wunder seines Lebens, aufgereiht an einem chronologisch orientierten knappen Lebensabriß. Mit der Abstammung beginnend, berichtet er die Ausbildung in Rom, die Flucht nach Enfide, den dortigen Aufenthalt, die weitere Flucht nach Subiaco, das Einsiedlerleben dort, das Verweilen als Abt in Vicovaro, die Gründung der Klöster am See, den Weggang nach Montecassino, den Bau des dortigen Klosters, die Abfassung der Regel, den Tod, das Begräbnis. Daß diese Dinge historisch sind, ist allgemein anerkannt, und auch *Schrörs* führt dies S. 164 an als das, was wir vom Leben des heiligen Benedikt „wissen". Er meint allerdings, „nur von dem in den ersten 8 Kapiteln Berichteten ist ersichtlich, daß es in die Zeit vor der Erbauung Montecassinos gehört und im allgemeinen eine chronologische Ordnung befolgt" (S. 184). Doch ist ebenso ersichtlich, daß das in Kap. 9 Erzählte sich beim Baue des Klosters in Montecassino ereignete: dum fratres habitacula eiusdem cellae construerent. Die Erzählungen von Kap. 10 und 11 fallen gleichfalls in die Bauperiode: tunc in conspectu viri Dei placuit, ut in loco eodem terram foderent (cap. 10) und dum fratres parietem . . . . paulo altius aedificarent (cap. 11). Alle weiteren Ereignisse fallen ohne Zweifel in die kassinesische Zeit. Denn auch 12. 13. 14. 15 setzen das Kloster voraus. Im Kap. 17 ist der Bau vollendet: Omne hoc monasterium quod construxi. Ähnlich steht es mit dem in Kap. 30. 33. 34. 35. 37. 38 Erzählten: Es wird einfach an Hand eines kurzen Lebensbildes das Wunderbare mitgeteilt.

3. Die Anekdoten Gregors sind also unzweifelhaft historisches Gut. Aber wie weit lassen sie sich verwerten für eine Zeichnung seiner Persönlichkeit? Sie schildern den Heiligen doch offenbar mit einer Tendenz: ihn im Wunderglanz erstrahlen zu lassen, und diese Wundergeschichten kompromittieren Gregors Werk. An sich können die Wunder — ihre Möglichkeit zugegeben — kein Kriterium gegen die Glaubwürdigkeit sein. Die im zweiten Buche der Dialoge erzählten Wunder sind im all-

gemeinen auch nicht abstrus, es sind die gewöhnlich berichteten Wunder, wie Teufelserscheinungen, Dämonenaustreibungen, Wissen um verborgene Dinge, Heilungen, Totenerweckungen u. s. w. *Schrörs* hat selbst gezeigt, daß diese Dinge auch anderwärts erzählt werden(S.202 ff)[1]). Seltsam klingen etwa die Erzählungen vom Teufel als Tierarzt (cap. 30), von dem Hinausgehen der begrabenen Nonnen beim Gottesdienst (cap. 23), von dem Mönche, den die Erde wieder auswirft (cap. 24). Aber Wundern in der Absonderlichkeit, wie sie die übrigen Bücher der Dialoge in Fülle bringen[2]), begegnen wir nicht. Ja, zuweilen liegt das Wunderbare offenbar nicht im Ereignis, sondern in der Deutung und Phantasie Gregors: Wenn die Schelle, mit der Romanus dem Benedikt ein Zeichen gibt, von einem Steine zerstört wird, dann hat das der Teufel getan (cap. 1, *Mittermüller* S. 11). Ein schwarzer Vogel, der ihn umfliegt und den er mit der Hand abwehrt, ist der Teufel (cap. 2, *M.* 13). Benedikt merkt den Betrug des Königs Totila (cap. 14, *M.* 37), den Unwillen des Defensorsohnes (cap. 20, *M.* 46). Ein zum Fenster hinaus geworfenes Glas geht nicht in Stücke (cap. 28, *M.* 57). Und derlei Beispiele ließen sich vermehren.

Wer Benedikts Leben schreiben wollte, die Ereignisse aus seinem Leben historisch festlegen will, der wird sich mit den Wundern auseinandersetzen müssen, der muß feststellen, ob er wirklich einen Toten erweckt hat, wann dies geschah, wer der Tote war u. s. w. Aber Gre-

---

[1]) Daß die für das Scholastika-Wunder S. 204 angeführte „Parallele" keine ist, liegt wohl klar zu Tage: Hier ruft Scholastika ein Unwetter herbei, damit der besuchende Bruder nicht nach Hause kehren kann — dort ruft der verdürstende Antonius eine Quelle aus dem Boden! Ein Wetterwunder steht gegen ein Quellwunder.

[2]) Ich erinnere nur an einige: Auf das Gebet eines Knaben bringt der Fuchs das gestohlene Huhn zurück und fällt dann tot nieder (Dial. I, 9. M. G. 77, 197); Martyrius prägt dem Brote im Backofen durch bloßes Kreuzzeichen eine wirkliche Kreuzform ein (I, 11 S. 212); das Pferd, auf dem Papst Johannes geritten, will später eine Frau nicht mehr tragen (III, 2 S. 221).

gor selbst schreibt ja nicht so sehr das Leben, als er charakterisiert den Heiligen. Er nennt ihn den Moses, den Elias, den Elisäus, den David seiner Zeit (cap. 8, *M.* 29) und illustriert diese Charakteristik mit den ihm und seiner Zeit geläufigen Mitteln.

Eine Tendenz lag bei ihm darin, das Wunderbare darzustellen. Aber hat diese Tendenz auch Benedikts Charakter entstellt? An sich lag für Gregor gar kein Grund vor, sein Charakterbild zu fälschen, wie dies der Fall sein kann bei Herrschern, die ihre Gegner und Gönner haben, deren Wirken eine Apologie oder eine Kritik erhält. Hier handelt es sich um einen Abt, einen Klostergründer, dessen Tätigkeit nicht Angelegenheit einer Partei sein konnte. Benedikts Mönchtum stieß mit einem andern noch nicht zusammen, es war zur Zeit Gregors noch ziemlich unbekannt und keine Macht im kirchlichen Leben. Fehlte so jeder Anlaß, Benedikts Bild zu entstellen, so zeigen die Dialoge sogar, daß Gregor durchaus nicht in einseitiger Weise seinem Heiligen alle Tugenden beilegt. In Kap. 33 (*M.* 66) stellt er Scholastika über Benedikt und gibt ihr den Grad einer höheren Gottesliebe. Ja, er teilt wirkliche Schwächen mit: Eius stultitiam vehementer increpavit (cap. 4, *M.* 21); eum vir Dei vehementissima amaritudine coepit increpare (19, *M.* 46); vehementer coepit eum increpare (20, *M.* 47); nimietate eius taedio affectus iratus iussit (25, *M.* 55); tunc iratus aliis praecepit, ut ipsum vas vitreum... per fenestram projicerent (28, *M.* 58). Wer die Tendenz gehabt hätte, Benedikts Charakterbild zu entstellen, der hätte solche Züge gewiß nicht erfunden, handelt es sich doch bei diesen Dingen um die fehlerhafte Äußerung eines impulsiven Temperamentes.

4. Gregor gibt also eine Zeichnung des Seelenbildes Benedikts. Und nun ist die Frage: Entspricht diese Zeichnung der Wirklichkeit? Dies zu prüfen sind wir aber in der Lage durch die Regula. Durch sie haben wir die Möglichkeit, Gregor zu kontrollieren. Und da zeigt es sich nun, daß Züge, die er berichtet, dem aus der Regel gewonnenen Bilde entsprechen. Die Regel offenbart z. B.

einen gütigen, milden Menschen, die Dialoge zeigen das Gleiche (cap. 6); die Regel weist hin auf einen ernstgerichteten, an gewissen Forderungen unerbittlich festhaltenden Mann, Gregor bringt dafür Belege (cap. 33); die Regel offenbart einen temperamentvollen impulsiven Charakter, Gregor illustriert dies an Beispielen (cap. 25 u. 28). Er bringt eine Reihe von Erzählungen, die die Art seines Handelns, seines Empfindens erkennen lassen, und dies gibt diesen Geschichten den Wert, weil wir durch die Regel die Kontrolle haben, ob die geschilderte Art des Empfindens dem wirklichen Benedikt eigen war. Ob die erzählten Ereignisse in der Form geschehen sind, dies zu prüfen, dafür fehlen bei der heutigen Quellenlage die Mittel. Aber für denjenigen, der Benedikts Charakterbild zeichnen will, hat die Frage zu lauten, ob die Charakterisierung des Heiligen, die in den Erzählungen gegeben ist, der Wirklichkeit entspricht. Dies festzustellen, sind die Mittel vorhanden. Deshalb dürfen die Dialoge Gregors eine vorsichtige Verwendung finden, indem eben Fall für Fall zu prüfen ist. Denn in der Regula hat Benedikt selbst sein Bild gezeichnet, während die Dialoge ihn so malen, wie er in der Erinnerung seiner Mönche und der Umwohner von Montecassino geblieben ist; und da ist die Frage, ob sie richtig gesehen, richtig überliefert und nicht unechte Züge mitgeteilt haben.

Die Regel und die Erzählungen Gregors bieten uns ein Bild der Persönlichkeit Benedikts. Freilich gewinnen wir daraus nicht ein vollständiges Bild, das die letzten, feinsten Nuancen seiner Seele aufdeckt; dazu ist das Material nicht ausreichend genug. Hätten wir Briefe, Aufzeichnungen von Augenzeugen, dann ergäbe sich ein viel vollständigeres Bild, als dasjenige ist, das jetzt aus der Regula herausgearbeitet werden kann. Und selbst dann bliebe die Frage, ob wir das Letzte und Tiefste über seine Seele zu sagen vermöchten. Von wem sind wohl mehr Äußerungen erhalten über sich selbst und über wen wohl mehr Berichte von Augenzeugen mitgeteilt als über Goethe? Und doch, wo ist das Charakterbild, das uns den wahren Goethe zeigt in seiner vollen Individualität? Ein Ideal

ist es freilich, aber ein unerreichbares. Zum Charakterbilde genügt es jedoch, wenn man die Persönlichkeit von andern deutlich unterscheidbar darstellen kann. Zum individuellen Bilde gehört keineswegs, daß die Eigenschaften alle für sich „charakteristisch" sind in dem Sinne, daß sie nur dieser Person anhaften, sondern daß die angeführten Züge in einer solchen Verbindung nur bei jener Persönlichkeit sich finden. Tritt jemand mit dem durchaus notwendigen wissenschaftlichen Takt und der für die Regula vor allem unbedingt erforderlichen Einfühlungsgabe in die monastische Ideenwelt an die beiden Dokumente heran, dann vermag er ein Charakterbild aus ihnen zu gestalten. Mag an dem gezeichneten Bilde auch manches fehlen, es ist dann nicht bloß ein wahres Bild, sondern auch hinreichend, um als wirkliches Charakterbild zu gelten. Es steht dann nicht nur ein allgemeiner Menschentyp vor uns, sondern eine Einzelpersönlichkeit, eine einmalige Erscheinung. Und dieses Werk ist Abt *Herwegen* gelungen. Deutlich hebt sich sein Bild Benedikts ab vom Bilde eines Cassiodor oder Boethius, seinen Zeitgenossen, deutlich auch von anderen Klosterstiftern wie Pachomius, Basilius, Columban.

Wie weit es allerdings möglich ist, aus den beiden vorliegenden Quellen ein Bild der Persönlichkeit Benedikts herauszuarbeiten, inwieweit dieses Bild dem wirklichen Benedikt entspricht, darüber wird es keine Verständigung geben. Etwas anderes ist es, an die Dokumente herantreten, nur mit dem Rüstzeug des Philologen und Historikers ausgestattet, etwas anderes, in dem Geiste dieser Schriften mit seinem ganzen Sein verwurzelt und verwachsen leben und aus dieser lebendigen Verbundenheit heraus mit historischem Feingefühl die Quellen untersuchen.

Vom Wesen der Vollkommenheit

Von **Otto Zimmermann S. J.**

Τέλειοι . . . ἐν μηδενὶ λειπόμενοι (Jak 1,4).

I. Der allgemeine Begriff der Vt.[1])

1. Dem Wortlaute nach ist v. das, was zu Ende gekommen ist (mhd. Mittelwort zu vo*l*ko*m*en = zum Ziel, zum Ende kommen), was fertig gemacht ist (perfectum), was am Ziel oder am Ende ist (τέλειον), was zu dem Ende gebracht ist, wo man aufhört (תָּם; תַּמִּים).

2. Die Philosophie bestimmt das V. als das, dem nichts ihm Zuständiges fehlt (Perfectum est, cui nihil deest, nach *Aristoteles,* Metaph. 5,16; De coelo 1) oder das alles ihm Zustehende hat (*Arist.,* Phys. 3,6 stellt das V. dem Ganzen gleich)[2]). Im eigentlichen Sinne meint man dabei die zuständige Gutheit (τέλεια . . . λέγεται . . . τῷ κατὰ τὸ εὖ μηδὲν ἐλλείπειν Metaph 5,16); nur uneigentlich (μεταφέροντες) spricht man von v.m Mangel oder Übel, von v.r Blindheit oder Schlechtigkeit. Oft nennt die scholastische Sprechweise irgendwelche Gutheit auch Vt.; der hl. *Thomas* mahnt aber (1, q. 5, a. 3 c und 1 ad 1), das gelte nur „einigermaßen" (secundum quid, quodammodo).

Wenn einem Wesen aber nichts Gutes fehlt, so kann es auch nicht übertroffen werden (μηδ' ἔχειν ὑπερβολήν)

[1]) V. bedeutet „vollkommen", Vt. „Vollkommenheit".

[2]) *Eisler,* Wörterbuch d. philosophischen Begriffe, [3]Berlin 1910 „V. ist etwas, sofern es alles aufweist, was der Begriff, die Idee der Sache fordert".

und man findet nichts Mögliches oder Wirkliches außer ihm, was es nicht hätte (μηδ' ἔξω τι λαβεῖν, Metaph. 5,16).

Man muß, wie man hier sofort sieht, unterscheiden:

a) die absolute, unendliche Vt. Es gibt nur ein Wesen, Gott, dem schlechthin alles Gute zusteht und zukommt; er allein ist schlechthin v.

b) Die relative, endliche Vt. Alles außer Gott ist nur beziehungsweise v., nämlich in bezug auf ein bestimmtes Maß, und auch dieses Maß ändert sich fortwährend innerhalb der Entwicklung der Dinge; darum ist etwas anderes die Vt. des Kindes als die des Erwachsenen, etwas anderes die der Erde als die Vollendung im Himmel.

Aristoteles unterscheidet in der relativen Vt. noch

α) Seinsvt., weil nämlich ein Wesen alles hat, was zu seinem Seinsbestande gehört;

β) Tatvt., weil es sich in mangelloser Weise betätigt;

γ) Zielvt., weil es sein Ziel, und zwar ein gutes und treffliches, erreicht hat (οἷς ὑπάρχει τὸ τέλος σπουδαῖον).

Die Vt., von der wir zu sprechen haben, ist relative Vt., und nicht solche des Seins, weil Seinsmängel, z. B. schlechte Verstandesanlage, ihr nicht an und für sich schaden, sondern nur vielleicht die rechte Tätigkeit hindern, auch nicht die allgemeine Tatvt., weil sie unmittelbar nur auf die Sittlichkeit geht, endlich Zielvt. auch nur, insofern sie das irdische sittliche Ziel erreicht.

Die Tatvt. wird wie das sittlich Gute überhaupt in zweifacher Weise betrachtet: spezifisch, sofern sie dem Menschen im allgemeinen zusteht, und individuell, sofern sie diesem bestimmten Menschen und nicht einem andern zusteht. Jeder hat eigene Anlagen, Möglichkeiten, Aufgaben, Hemmnisse, und darnach individualisieren sich die sittlichen Ideale. Gott hat für jedes seiner Kinder einen eigenen Plan; keines kann das andere unbedingt kopieren[1]). Und je höher die Vt. steigt, um so mehr wachsen Freiheit und Mannigfaltigkeit. Die spezifische Betrachtung ist vor allem Sache der Theorie, die individuelle vor allem Sache des persönlichen Forschens und Betens.

[1]) *J. Schrijvers*, Principes de la vie spirituelle 1, 1,5.

3. Die Theologie kennt über der bloß natürlichen Vt. die übernatürliche, die nämlich auf der Offenbarung beruht und in den Geschöpfen nur durch die Gnade verwirklicht wird. Die übernatürliche Vt. verwirft und zerstört die natürliche Vt. keineswegs, sondern nimmt sie in sich auf. Auch die Offenbarung will Übereinstimmung des Handelns mit der Natur entweder ganz im allgemeinen („Meide das Böse und tue das Gute", Ps. 36,27) oder der Art nach („Du sollst den Nächsten lieben wie dich selbst", Mt 19,19 u. s. w.) oder der letzten Bestimmtheit nach („Wir müssen für die Brüder das Leben hingeben" I Jo 3,16)[1]).

II. Die übernatürliche sittliche Vt.

oder wie man kurz zu sagen pflegt, die christliche Vt. ist der übernatürliche sittliche Vorzug, kraft dessen das begnadete Geschöpf alles ihm angemessene Gute vollbringt.

Die Theologen sind uneins, ob man das metaphysische Wesen der Vt. in die innere Fertigkeit, den habitus, oder in die wirkliche Betätigung durch die Akte[2]) oder in beides zusammen setzen müsse[3]). *Suarez*[4]) entscheidet sich, worin wir ihm beistimmen möchten, für das erste, vorausgesetzt natürlich, daß die Fertigkeit wirklich entwickelt genug ist, um bei kommender Gelegenheit in den Akt überzugehen; käme es aus subjektivem Hindernis nicht zum Akt, müßte es an der Fertigkeit fehlen. Auch bei *Suarez* gehören die Akte, obwohl nicht metaphysisch wesentlich, doch voraussetzungsweise (antecedenter) zur Vt., weil nach gewöhnlichem Gesetz ohne sie die Fertigkeit nicht entsteht, und folgeweise (consequenter), weil sie aus der Fertigkeit ohne Zweifel hervorgehen werden; anderseits würde man jemanden, der bloß mit jedesmaliger Anstrengung die Akte setzt, ohne dauernde Fertigkeit, kaum v. nennen. Den zahlreichen, auch Neuern, die sowohl habitus als Akte verlangen, muß man beistimmen, sofern sie physische Vollständigkeit des Wesens meinen. Es sind ja nicht

[1]) *F. Simplex*, Theologia spiritualis 2,2 introd. und § 10.

[2]) *Garrigou-Lagrange*, Perfection 170 = Vie spirituelle III 97; *Marchetti*, Revue d'Ascétique I (1920) 191; II 204.

[3]) *Le Gaudier* 1, 1, 2; *Bail* 3, 4, 2; *Naval*, Revue d'Ascétique I 403.

[4]) De statu perfectionis 1, 4, 4—9.

einmal, wie *Molinos* (Satz 40)[1]) wollte, die äußern Akte entbehrlich zur Erlangung der Vt., geschweige denn die innern. Die Frage gleicht der über das metaphysische Wesen der Seligkeit, ob Schauen, ob Liebe, ob Genuß. Für die volkstümliche Auffassung, die an die spekulative Fragestellung gar nicht denkt, gelten die Akte für die Vt. ebenso als das Wichtigste wie der Genuß für die Seligkeit.

Zu den Verteidigern der Vt. als habitus gehören auch, die sie als vollständige und gleichmäßige Entfaltung aller menschlichen und göttlichen Fähigkeiten des Menschen bestimmen. So *Schrijvers* 1, 1, 4. Oder *Hirscher*[2]): „Wir verstehen unter dieser (der christlichen Vt.) die Ausbildung aller Kräfte des Menschen zu jener Höhe, die sie hienieden erreichen können: die Ausbildung des Geistes also zur Erfassung der heiligen Wahrheit nach ihrer ganzen Fülle und Tiefe; die Ausbildung des Willens und Herzens zum Besitze der heiligen Liebe in ihrer ganzen Lauterkeit und Stärke; die Ausbildung der Tatkraft zur Darstellung der heiligen Liebe nach außen ohne Fehl; mit einem Wort die Ausbildung des ganzen Menschen zur vollen Gotteskindschaft und Gemeinschaft des göttlichen Reiches". Einige möchten sagen: die volle Entfaltung des Gnadenlebens. Jedoch ist diese zum großen Teil eine Folge der sittlichen Vt.

1. Wann werden wir alles unserer übernatürlichen Beschaffenheit angemessene Gute vollbringen? Ganz restlos, bis zur letzten Ausnützung unserer Fähigkeiten, in der Himmelsvt. Auf Erden werden wir wegen unserer Schwäche, aber besonders weil wir Gott noch nicht schauen, nie so hoch steigen[3]). Aber auch die Erdenvt. kann auf doppelte Weise bestimmt werden.

2. Die ideale (normative, gedankliche) Erdenvt. prägt einfach den Begriff aus. Sie besteht in dem unabgeschwächten sittlichen Verhalten, das dem begnadeten Erdenmenschen an sich angemessen ist. Nach der negativen Seite hin wird gar keine Sünde mehr begangen. Nach der positiven Seite geschieht alles an sich mögliche Gute, ohne Abstrich.

Diese ideale Vt. können wir nicht verwirklichen. Denn es ist theologische Lehre: Kein Mensch, auch nicht

[1]) *Denzinger-Bannwart* 1260.

[2]) Die christliche Moral § 327, ²II Tübingen 1851, 324.

[3]) Über das Verhältnis von „Vt. der Heimat" und „Vt. des Weges", *Alvarez de Paz*, Opera 1, 3, 1, 2.

der gerechte, kann ohne besonderes göttliches Privileg auf die Dauer alle, auch halbfreiwilligen Sünden meiden[1]).

Sicher hatte das Privileg von den bloßen Geschöpfen einzig die seligste Jungfrau. Es muß schon als große Gnade gelten, wenn jemand lange alle freiwilligen läßlichen Sünden zu meiden vermag. *Le Gaudier* (De perf. vit. spir. 2, 2, 3, n. 2) meint, man könne es mit der gewöhnlichen Gnade, dagegen *Suarez*, De gratia 9, 8, 27 ff. man könne es ohne ganz besondere, außergewöhnliche Gnade nicht über einen Tag.

Den vermessenen Irrtum des Pelagius[2]), der eine Vt. ohne alle Sünde lehrte, wies bereits das 2. Konzil von Mileve 416 zurück, sich auf die hl. Schrift stützend (can. 7 sq.: *Denzinger* 107 sq.).

Das Konzil von Vienne 1311/12 verurteilte den „Irrtum der Begarden und Beginen" (n. 1), der Mensch könne im gegenwärtigen Leben eine solche Stufe der Vt. ersteigen, daß er völlig unsündlich wird und nicht weiter in der Gnade fortschreiten kann, sondern bereits die endgültige Seligkeit erlangt (*Denzinger* 471. 474). Das Konzil von Trient bestätigt (sess. 6. c. 11; can. 23): „Noch so heilige Menschen (quantumvis sancti) fallen in läßliche Sünden, und ihre Bitte: ‚Vergib uns unsere Schulden' ist, wie schon das Milevitanum gesagt hat, nicht bloß Demut, sondern Wahrheit" (*Denzinger* 804. 833). Auch durch die erworbene Beschauung und durch den „innern Weg" des *Molinos* (Satz 56 f) kommt man nicht in einen Zustand, wo man gar keine Sünde mehr begeht (*Denzinger* 1276 f).

Die genannte Entscheidung des Konzils von Vienne spricht zugleich gegen eine unüberschreitbare Stufe des erreichten positiven Guten. Die Kirche ist der Meinung, daß wir nie alles Gute bis zum letzten und äußersten getan haben. Darum nahm sie die Lehre des *Molinos* nicht an (Satz 61 f), daß im „mystischen Tode" die Seele nichts mehr anderes wollen könne als was Gott will (*Denzinger* 1281 f), oder die *Fénelons* (Satz 1 und 23), daß es einen dauernden, habituellen Stand der Liebe gebe, wo gar nicht mehr das eigene Interesse spreche, daß einmal solche Liebe allein das ganze innere Leben ausmache und das einzige Prinzip und Motiv aller freien Akte werde (*Denzinger* 1327. 1349). Es gibt Schranken der Vt.[3])

[1]) *Ch. Pesch*, Praelectiones ᵛV n. 173 sqq.

[2]) Vorläufer nennt der hl. Hieronymus Epist. 123,3: Migne 22, 1150 f.

[3]) *Tanquerey*, Précis de théologie ascétique nn. 344 ss. 1486. 1488.

3. Die reale (wirkliche, lebensmögliche) Vt. muß darum anders bestimmt werden; sie kann nichts anderes sein als die menschenmögliche Annäherung an die ideale. Sie besteht nach der negativen Seite in der Meidung aller freiwilligen und der möglichsten Meidung der halbfreiwilligen Sünden, nach der positiven Seite in der möglichsten Vollbringung alles gebotenen und geratenen Guten.

Die Todsünde kommt gar nicht mehr vor. Auch die freiwillige läßliche Sünde sozusagen nie.

Um eine klare Scheidung der Begriffe zu haben, um nicht das Ideal herunterzuziehen, um der Strenge des heutigen Sprachgebrauches besser zu entsprechen, um auch Moral und Aszetik deutlicher von einander zu trennen, möchte man zwar geneigt sein, die freiwillige Sünde ganz auszuschließen. So spricht auch *Le Gaudier*, De perf. vit. spir. 2, 2, 3, n. 2 und 7, n. 1.

Dennoch machen große Autoren der menschlichen Schwäche ein Zugeständnis. *Alvarez de Paz* sagt zwar 1, 3, 13: „nie mit Fleiß", aber 2, 1, 1, 9: „niemals oder äußerst selten, d. h. nie in vielen, in einigen Jahren". Ähnlich *Lancicius*, Opusc. (3) de quatuor F 3, n. 31 ff: „keine in vielen Jahren"; Opusc. (16) de fuga pecc. ven. 2,1, n. 256 ff: „keine selbst im ganzen Leben"; Opusc. (10) de indiciis profectus 1, n. 22 ff. „Selten" sagen *Schram*, Inst. theol. myst. § 18; *Ribet*, Aszetik 5, 4. *Suarez* (De gratia 9, 8, 25) lehrt behutsam: „Man kann glauben, daß einige Heilige zuweilen auf einige Lebenszeit zu einem so v.en Grade der Vt. gelangen, daß sie selten oder nie solche begehen". Im ganzen Leben nie, auch nicht in den unv.en Anfängen, das möchte er nur beim Täufer annehmen; denn „ohne besonders starken Grund können wir nicht behaupten, daß jemandem außergewöhnliche Gnade immer und im ganzen Leben gegeben sei". Ihn nennt beifällig *Benedikt XIV*, De serv. Dei beatif. 3, 39, 10 f.

Indem man diesen Autoren folgt, kann man zwar der Kürze halber sagen: nie eine freiwillige läßliche Sünde, aber man versteht dabei das „nie" im menschlichen Sinne, mit nur moralischer Allgemeinheit als: sehr selten, sehr ausnahmsweise. Grundsätzlich hat der V.e den Kampf mit der freiwilligen läßlichen Sünde überwunden. Man muß bedenken, was eine freiwillige läßliche Sünde ist: eine klar bewußte und frei gewollte Tat gegen Gottes Gebot. Wer dazu sich noch öfter als fast nie fähig zeigt, der ist nicht vollkommen.

Damit ist auch gegeben, daß alles Gebotene, d. i. alles unter Sünde notwendige Gute vollbracht wird, wenigstens so, daß keine freiwillige Unterlassung stattfindet.

Dennoch ist diese Sündenmeidung nur ein Unterbau; unsere Begriffsbestimmung der realen Vt. besagt noch viel mehr. Und gerade dieses Mehr, dieser Oberbau ist es, was man oft als Vt. im Gegensatze zum Unterbau bezeichnet. So ergibt sich, daß noch einmal eine Unterscheidung vonnöten ist.

4. Die Vt. im weitern Sinne ist, wie wir soeben bestimmten, die gesamte sittliche Gutheit: die Meidung der freiwilligen Sünde bis hinauf zur möglichsten Befolgung der Räte. Von dieser Vt. gilt die Lehre des hl. *Thomas* (2, 2, 184, 3), daß sie „wesentlich" in den schwer verpflichtenden Geboten bestehe. *Bail* nennt diese „wesentliche" Vt. „gewöhnliche" oder „notwendige", während bei *Ribet* „gewöhnliche" Vt. die der nicht durch Stand oder Gelübde zur Vt. verpflichteten Christen heißt. Die Vt. im engern, strengsten Sinne hingegen ist die möglichste Meidung der halbfreiwilligen Sünden und die möglichste Befolgung der Räte. Sie ist die obere Hälfte der im weitern Sinne genommenen Vt.; ihr eigentliches Gebiet liegt dort, wo nur Annäherung, nicht restlose Erfüllung erwartet werden kann. Einhaltung von Gebot und Pflicht, Enthaltung von freiwilliger Sünde gehören vom Standpunkte der Vt. im engern Sinn unter die Voraussetzungen. Die Vt. den Räten vorbehaltend, unterscheidet darum ein verbreiteter Sprachgebrauch: Das ist Gebot, das aber ist Sache der Vt. So entwickelt der hl. *Bonaventura* die eigentliche Vt. als „Vt. der Übergebühr" in der Apologia pauperum 1,3; so nennt sie *Crombetius,* De studio perfectionis in der Vorrede „Vt. des Rates".

Es ist die Vt. im engern Sinne, von der die Aszetik spricht. Durch die gegebene Definition werden ihr drei Dinge zugeschrieben:

a) Sie meidet auch die halbfreiwillige, die Übereilungssünde, auch die noch so kleine läßliche.

b) Sie erfüllt die Räte.

α) Was sind Räte? Man versteht unter Rat im weitesten Sinne die Anempfehlung des freien Bessern[1]). Rat ist nur Anempfehlung im Gegensatze zu dem unter Sünde verpflichtenden Befehl. Er könnte freilich nicht empfehlen, wenn die Ausführung nicht besser wäre als das Gegenteil. Dennoch ist das Gute des Rates freie Übergebühr. Es wird uns vorgelegt, nicht aufgelegt; wir sind eingeladen, es ist uns nicht aufgeladen. Wir werden durch Unterlassung nicht böse, sondern nur weniger lobenswert. Wir bleiben gut, wenn wir das Rätliche nicht leisten, aber wir wären besser, wenn wir es leisteten. Es ist Wunsch und Wohlgefallen Gottes, ohne daß die Unterlassung geradezu sein Mißfallen herabzöge[2]).

Viele Räte werden uns von der Offenbarung und von der kirchlichen Überlieferung vorgelegt. Diese erklärt uns manche ausdrücklich gegebene Vorschriften der Offenbarung als Räte, obwohl sie nach dem unmittelbar vorliegenden Wortlaute nicht von Geboten zu unterscheiden wären. Schon im Alten Bunde gab es Räte[3]). Mit Auszeichnung evangelische Räte werden genannt Armut, Keuschheit, Gehorsam (CJC can. 487). Aber Jesus hat viele Räte gegeben.

Andere Räte ergeben sich aus der Natur der Sache, indem sie sich bald auf das Was, bald auf das Wie des Guten beziehen. Die Gebote lassen oft Freiheit, obwohl es einleuchtet, daß das Freigelassene gut und gottgefällig wäre. Man kann bei Gebotenem wie bei Geratenem oft etwas der Art und Substanz nach Besseres wählen, z. B. Liebe statt Gerechtigkeit oder dasselbe Gute aus trefflicherer Absicht. Auch Gutes statt Indifferentem, Entsagung statt indifferentem Genuß, jedes nicht gebotene gute Werk statt der bloßen Unterlassung gehört hierhin. Es gibt auch Tugenden, die von vornherein mehr in das Gebiet des Rates als des Gebotes gehören, z. B. Frei-

[1]) *Suarez*, De statu perfectionis 1,6—11; 2,1. *Noldin* I, n. 123 sqq. *Vermeersch* I n. 232 sqq.

[2]) Treffendes bei *Tissot*, Vie intérieure simplifiée über das ganze Buch hin.

[3]) *Pesch*, Praelectiones ⁴V n. 495.

gebigkeit, gewisse Vorzüge der Geselligkeit, erst recht die Kreuzesliebe. Man kann sodann das den Umständen nach Bessere, z. B. das nach Ort und Zeit Verdemütigendere suchen. Man kann quantitativ das Gute häufiger, weitgreifender nach Gegenstand und Ziel, bis zu den letzten Folgerungen üben, sich ausgiebiger sichern gegen das Böse, deshalb Werke der Abtötung übernehmen, Anlässe und Anlagen zum weniger Guten, Hemmnisse des Guten, Verstrickungen in Weltliches und Sinnliches wegräumen, Gewohnheiten, an die sich Fehlerhaftes gern ansetzt, gänzlich aufgeben. Man kann das Gute tun wie alles Böse meiden qualitativ mit aller Vollendung der Willenseigenschaften: mit leichtbeweglicher Empfänglichkeit, ganzer Entschiedenheit, Raschheit, Kraft, Ausdauer und solcher Leichtigkeit, ja Freude, wie zu erwarten ist, wenn das Gute als etwas Naturgemäßes, „zur zweiten Natur Gewordenes" geübt wird. Aus alledem ergibt sich dann hohe Unbesieglichkeit nach innen und außen: die Tugend ist festgegründet, „solid". Es ist z. B. nicht mehr so, daß unsere Tugend in der guten und äußerst vorsichtigen Behandlung besteht, die man uns angedeihen läßt. Die meisten wären der Rebellion, des Abschüttelns heiliger Verpflichtungen fähig, wenn sie unklug angefaßt würden; die wenigsten sind schweren Prüfungen gewachsen, und es ist traurig, was für Diener Gott an uns hat.

Der Räte, die sich an alle wenden und deshalb allgemeine heißen im Gegensatz zu den besondern der Ordensleute, gibt es unzählige, und zwar auf allen Gebieten des Guten. Bald wird etwas geraten, bald abgeraten, und so gibt es affirmative und negative Räte.

β) Was verlangt die Vt.? Die Räte sind zu erfüllen, soweit wenigstens Anforderung gerade vorliegt. Es drängen nämlich nicht alle zu gleicher Zeit. Denn es sind so viele, daß sie die Kraft einer einzelnen Seele erdrücken würden. Auch widersprechen die für verschiedene Voraussetzungen und Umstände gegebenen einander. Es schicken sich auch nicht alle für alle Menschen und Stände. Soweit daher die Anforderung fernliegt, genügt die allgemeine Bereitschaft. Nur grundsätzliche Ableh-

nung eines erkannten Rates ginge nicht an; denn die Vt. ist grundsätzlich der Inbegriff aller Tugend.

Da es aber auch ein Rat ist, das Bessere zu tun, so tut der V.e in Vergleichsfällen des Bessere. Darum zieht er allem andern die Liebe zu Gott vor, und zwar die v.e, das bedeutet hier die des Wohlwollens, und die aus ihr hervorgehende Nächstenliebe.

Nach einer allgemein angenommenen Formel besteht überhaupt die Vt. in der Liebe, natürlich nicht in jeder beliebigen, sondern in der auf die Höhe gebrachten, vollendeten. „Gott über alles lieben, sofern dies alles Gott Mißfallende oder auch nur weniger Gefallende ausschließt und wirksam zu allem größern Wohlgefallen Gottes bewegt, das ist die volle Vt." (*Schram*, § 18, schol. 1). Die Vt. ist der „Eifer der Liebe". Wie ist das zu verstehen? Etwa so, daß die andern Tugenden dasein oder fehlen können wie ein gleichgültiges Akzidens? Nein. Denn alle Tugenden tragen in sich ihre eigene Berechtigung und verdienen um dieser willen geliebt zu werden. Ihre Leistungen müssen bleiben, wenn vielleicht auch die Liebe den Beweggrund gibt. Der Glaube wird von der Liebe notwendig vorausgesetzt und darf nicht fehlen. Zudem kann der Mensch im Erdenstande nicht in purer Liebe verharren, sondern muß, wie die Kirche insbesondere zugunsten der unv.en Liebe und Reue und der Hoffnung gegen überstrenge Richtungen ausdrücklich festgehalten hat, sich auch durch weniger hohe Strebungen aufrecht halten. Die Kirche verwarf die von den Bajanern gelehrte Alleinherrschaft der Liebe, die allen Tugenden ihr eigenes Formalobjekt nehmen, allen das Formalobjekt der Liebe geben und sie nur noch durch ihr Materialobjekt unterscheiden wollten[1]). Auch der Satz *Fénelons* (21): „Die heiligen Mystiker haben vom Stande der umgeformten Seelen die Übungen der Tugenden ausgeschlossen", wurde nicht angenommen[2]). Es darf somit durch die Formel:

[1]) *D. Viva*, Theses damnatae III, Propos. Alexandri VIII. 11,9: Patavii 1727, 422.

[2]) Ebd. 563; *Denzinger* 1347.

Die Vt. besteht in der Liebe, nicht der Ausschließlichkeit der Liebe das Wort geredet werden. Auch unser Sprachgefühl würde kein Bedenken tragen, jemanden v. zu nennen, der zwar die Liebe selber nur in irgend einem hervorragenden Maße, aber auch andere Tugenden um ihrer selbst willen, vielleicht sogar in hervorstechendem Maße übte. Sagt doch auch der hl. Jakobus: „Die Geduld hat v.es Werk" (1,4) und: „Wer im Worte nicht anstößt der ist ein v.er Mann" (3,2). Die heiligen Väter verlegen gelegentlich bald in diese, bald in jene Tugend die Vt.

Aber es leuchtet ein, daß die Liebe das vorzüglichste Stück der Vt. bildet. Denn die Liebe ist die höchste Tugend und wird daher am allermeisten zur Vt. verlangt. Was wäre eine Vt. ohne Liebe (1 Kor 13,1 ff)? Darum haben die Tugenden auch ihr Ziel in der Liebe, ihr bereiten sie reinigend und heiligend den Weg. Anderseits verbürgt die Liebe die Vt. Den Glauben setzt sie voraus, und einmal aus ihm hervorgegangen, gibt sie ihm einen neuen Beweggrund; denn „sie glaubt alles" (1 Kor 13,7). Alle andern Tugenden treibt sie, weil Gott es will, zum Handeln an oder tritt sogar oft an die Stelle des ihnen eigenen Beweggrundes, so daß es dann eigentlich nicht mehr jene andern Tugenden sind, obwohl man nach der Leistung sie noch so nennen wird, oder sie gibt sich ihnen wenigstens zu einem weitern Beweggrund und bringt damit ihnen neue Freude, Kraft, Verdienstlichkeit, Gottähnlichkeit. Keine andere Tugend kann, auch wenn sie die andern zum Handeln treibt, aller andern Beweggrund ersetzen; die Keuschheit z. B. kann wohl die Mäßigkeit herbeiwünschen, aber nicht als Keuschheit, als Regentin ihres eigenen Fürstentums, mäßig sein, doch die Liebe kann das Werk der Mäßigkeit tun als Liebe, um nämlich Gottes Willen zu erfüllen und um nicht von Gott zu Niederm abgezogen zu werden.

Der hl. *Thomas* sagt gleichzeitig, die Vt. bestehe „wesentlich"[1]) in der Liebe, und: sie bestehe in der Liebe „in besonderer Weise",

[1]) Per se et essentialiter 2, 2, 184, 3; in anderm Sinne braucht er das Wort essentialiter im gleichen Artikel: Die Vt bestehe essentialiter in den Geboten, instrumentaliter in den Räten.

„vorzüglich", „nicht bloß in einer Beziehung"[1]). *Suarez*[2]) legt eingehend in scholastischer Weise dar, wie man mit mehrfacher Bedeutung (essentialiter, principaliter, totaliter) die Liebe als einfache, nur in der Liebe bestehende Form nehmen könne, betont aber zugleich (n. 11 und 16), daß „begrifflich" (formaliter) auch die andern Tugenden Vt seien und in einer Beziehung zur ganz (totaliter) aufgefaßten Vt gehören. Nach *Alvarez de Paz* (1, 3, 3, 40) liegt die Vt. „zuerst und hauptsächlich" (primo et principaliter) in der Liebe, aber „an zweiter Stelle und weniger vorzüglich" (secundo et minus praecipue) in allen andern Tugenden; die Liebe ist die „schönste Gemme des Schatzes". *Kazenberger*[3]) sieht das Wesen der Vt in Glaubenserkenntnis und Liebe, fordert aber zur Vollständigkeit (integraliter) noch mehr; ebenso fordert *Birnbeck*[4]) alle Tugenden als vervollständigende Teile (partes integrantes). Die Vt. ist der Inbegriff aller Tugenden.

Man begnügt sich füglich mit der Vorzugsstellung der Liebe, um sie als Wesen (substantia sive essentia) der Vt. zu bezeichnen. So setzt *Rosignolius*[5]) einander ausdrücklich gleich: „zumeist" und „wesentlich" (maxime sive quod aiunt essentialiter), „zunächst" und „akzidentell" (proxime sive quod aiunt accidentaliter). Auch *R. Garrigou-Lagrange*[6]) nennt die Vt. eine „Fülle" und nimmt das „wesentlich" des hl. *Thomas* als „vorzüglich", wie die Seele der „hauptsächliche" Wesensteil des Menschen sei. In der Tat wäre es schwierig, die Liebe als Wesenheit zu bezeichnen, insofern man Wesenheit als das Erste und Quellhafte von allem dem nimmt, was in einem Ding ist. Denn die Liebe setzt immer den Glauben voraus, in der Regel auch andere Tugenden, und die andern können zwar, aber müssen nicht aus der Liebe abgeleitet sein. *Suarez* (n. 5 und 22) meint, die Frage nach dem Wesen der Vt sei ähnlich der nach dem Wesen der Seligkeit; indes aus dem Schauen fließt sichtlich alles als aus dem Ersten, aus der Liebe nicht.

c) Beides: Meidung aller Sünde und Erfüllung der Räte, soll nach Möglichkeit erfolgen. Das besagt:

α) Es kann und muß, weil es sich eben um lebensmögliche Vt. handelt, nicht die letzte Sünde gemieden

[1]) Specialiter, simpliciter ibid. 1; Opusc. (18) de perf. vitae spiritualis c. 1.

[2]) De Statu perf. 1, 3.

[3]) Scientia salutis 1, 1, 2.

[4]) Seminarium 4, 3.

[5]) De disciplina perfectionis christianae 5,1.

[6]) **Perfection 170 ff = Vie spirituelle III 97 ff.**

und der letzte Rat erfüllt, nicht die mathematische Gleichheit von Leben und Ideal, sondern nur eine Annäherung erreicht werden.

β) Die Annäherung soll aber möglichst groß sein. Es genügt, wie nicht ein kampfloses, so auch nicht ein laues Verhalten gegen die halbfreiwilligen Verfehlungen, eine sündhafte Gleichgültigkeit gegen die Übereilungen, sondern in der Vt. herrscht ein reges Streben und ein brennender, in die Übergebühr hinaufreichender Eifer, sich von ihnen zu befreien. Ebenso genügt nicht die Beobachtung der einen oder andern Rätlichkeit, sondern die Übergebühr wird Grundsatz, so daß man in der Regel nach den Räten handelt. Also ein sehr hoher Grad von sittlicher Gutheit macht die Vt. aus: annähernd alles Gute, fast alles Gute geschieht und nicht mehr viel vom Menschenmöglichen wird versäumt.

„Annäherung" wird aber überdies nicht als starre Nähe bei der idealen Vt., sondern als aktives, fortwährendes Sichnähern verstanden. Der hl. *Bernhard* lehrt: „Das unermüdliche Streben fortzuschreiten und das ständige Sichmühen um die Vt. wird als Vt. betrachtet" (Indefessum proficiendi studium et iugis conatus ad perfectionem perfectio reputatur[1]). „Nach Vt. streben ist v. sein" (Studere perfectioni esse perfectum est. Ibid. n. 4). Das Streben genügt also, aber es ist auch unerläßlich. Denn Höherstreben ist ein Rat, muß also beobachtet werden. „Niemand ist v., der nicht v.er zu sein begehrt, und darin erweist sich jeder als v.er, daß er nach höherer Vt. strebt"[2]). Der psychologische Grund aber liegt in der von den Alten so oft betonten Wahrheit: „Nicht vorwärts schreiten heißt rückwärts gehen". So kommt man zu dem Paradoxon: Die Vt. besteht in dem Streben nach Vt., und dies will sagen: Die reale Vt. besteht in dem Stre-

[1]) Ep. 254 ad abbatem Guarinum n. 3: *Migne* 182, 440.

[2]) Epist. 34 ad Drogonem Monachum n. 1: *Migne* 140. Über die gesamte Anschauung beim hl. Bernhard s. *Pourrat*, Histoire ²II 34 ff, bei den orientalischen Mönchen ²I 174 f, beim hl. Augustin 296 ff. *Rodriguez*, Übung erläutert die Lehre 1, 1, 6.

ben nach der idealen. Es braucht nicht ausgeführt zu werden, daß damit nicht jedes anfängliche noch jedes laue Streben gemeint ist, sondern nur eines, das in einem schon hochstehenden Menschen hohen Eifer entwickelt.

Weil aber die Bestimmungen: „sehr hoch", „möglichst", „annähernd" nicht scharfe Linien bezeichnen und die Vt. etwas im Werden Befindliches ist, so kann man nicht mathematisch abgrenzen, wo die Vt. anfängt und von wo an wir sie einer Seele zuschreiben dürfen (*Alvarez* 1, 3, 10 sqq). Es ist gebräuchlich, Vt. und Einigungsweg einander gleichzusetzen[1]). Nach oben müssen wir die Vt. der seligsten Jungfrau als unerreichbar annehmen (*Alvarez* ebd.), weil dort die reale Vt. mit der idealen sich deckt. Dazwischen nun gibt es Stufen des geistlichen Adels wie im irdischen Adel; auch unter den als v. Anerkannten sind mehr und minder V.e.

Man hat daher versucht, Stufen der Vt. von einander abzugrenzen. Der Karmelit *Josephus a Spiritu Sancto* spricht in seinem großen Cursus theologiae mystico-scholasticae von den Anfängern im v.en Leben, dann von den durch Heroismus Fortschreitenden, endlich von den ganz V.en oder Heiligen. *Tissots* Vie intérieure simplifiée stellt in der „Frömmigkeit" (piété) über die „Vt." als 3. Stufe: Unterordnung der persönlichen „Befriedigung" (satisfaction) unter die Ehre Gottes, noch die „Heiligkeit": „Vergessen der Befriedigung" als 4. und endlich die „Vollendung" (consommation): Opfer der letzten Reste der „Befriedigung", als 5. Stufe. *Saudreau,* Das geistliche Leben in seinen Entwicklungsstufen, nimmt die „v.en" Seelen als 5. Stufe, über ihnen die „heroischen" als 6., zuoberst die „großen Heiligen", gekennzeichnet durch die „mystische Vermählung", als 7. Stufe.

Benennungen wie die *Tissots* und *Saudreaus*, welche „Vt." als eine Mittelstufe hinstellen, scheinen nicht glücklich. Sie scheinen die Vt. von ihrer Höhe herabzuziehen und sie, die wir doch als Vollendung und Fülle denken, als etwas auszugeben, dessen sich schon eine gewisse

[1]) *S. Thom.* 2, 2, 24, 9. *S. Bonaventura,* Incendium amoris c. 1. *Suarez,* De statu perf. 1, 13, 9.

Mittelmäßigkeit rühmen dürfte. Es befriedigt besser, daß *Schram* (§ 16, schol. 4 sq.) Vt. und heroische Tugend und Heiligkeit als dasselbe nimmt und nur die „Kanonisierbarkeit" darüberstellt.

Die Vt. ist das höchste menschliche Ideal. Es fehlt ihr nach Erdenmöglichkeit nichts, sondern sie hat alles an sittlicher Güte. Sie ist „die übernatürliche Fertigkeit der Liebe, rasch, leicht, ohne Hemmung, häufig und genau die Akte der Liebe und aller Tugenden im Grade der Übergebühr zu setzen"[1]). *Bail*[2]) beschreibt sie gleicherweise als die Bereitwilligkeit der Seele, behend, oft, ohne viel Hindernis von ihrer Seite die gebotenen und geratenen Werke auf die möglichst beste Art zu verrichten. Die Frage: „Was fehlt mir noch?" (Mt 19,20) erhält in der Vt. ihre selige Antwort.

[1]) *F. Simplex* 3, 1, 2. 4.

[2]) Die Theologie des hl. *Thomas* in Betrachtungen 3, 4, 1.

Literaturberichte

Rezensionen und kürzere Anzeigen

1. **Einführung in die Psychologie auf aristotelisch-thomistischer Grundlage mit Berücksichtigung der modernen Psychologie.** Von Dr. *Joh. Ude.* Zweite, umgearbeitete Aufl. Graz 1924, Verlagsbuchhandlung Styria. XVI u. 178 S. Sch 4.60.

2. **Neues Leben,** Ethisch-religiöse Darlegungen. Erstes Buch: Der Urgrund unserer Lebensanschauung. Von *Hermann Muckermann.* 4.—6. Aufl. Freiburg 1924, Herder. VII u. 106 S.

3. **Das Denken.** Versuch einer gemeinverständlichen Gesamtdarstellung. Von Prof. Dr. *Martin Honecker.* Berlin u. Bonn 1925, Ferd. Dümmlers Verlag. 149 S.

4. **Die Ameisenmimikry.** Ein exakter Beitrag zum Mimikryproblem und zur Theorie der Anpassung. („Abhandlungen zur theoretischen Biologie", H. 19). Von *Erich Wasmann S. J.* Berlin 1925, Borntraeger. XII u. 164 S., 3 Tafeln.

1. In klarer Gliederung werden in thomistischer Grundauffassung die Hauptpunkte der menschlichen Psychologie behandelt: Das sinnliche Erkennen mit weiter Hereinziehung der experimentellen Feststellungen; die Verstandeserkenntnis, wo allerdings die experimentellen Untersuchungen über das unanschauliche Denken nicht zur Sprache kommen; das geistige Streben und die Freiheit des Willens. Ob es richtig ist, daß sich die Molinisten die aktive Indifferenz so vorstellen, „als ob der Wille zuerst aktuell sei und noch gar keinen bestimmten Akt habe, hin und her schwanke, bis es ihm endlich einfällt, einen bestimmten Akt zu setzen, oder als ob er zum bonum in genere bewegt würde" (95)? Dieses Unding ist wohl nicht Lehre der Molinisten. Sehr ausgiebig wird das sinnliche Strebevermögen nach der Summa theologica 1.2 qu. 22—48 bearbeitet. Demgegenüber mutet der Traktat über die Menschenseele äußerst knapp an.

Klarheit des Gedankenganges, gute Systematik, Bündigkeit der Sprache, Konsequenz in den einmal festgelegten Prinzipien bereiten dem Leser Freude und erleichtern sehr das Eindringen in die vorgelegten Thesen.

2. Vernunft und Glauben sind die Wege zu Gott. Trotz des krankhaften Kritizismus von heute dürfen und müssen wir unbedingtes Vertrauen zu unserer Vernunft hegen, die durch das Kausalitätsprinzip die wichtigsten Grundwahrheiten aufweist. Sie zeigt uns, daß die geistige Seele des Menschen von Gott ihr Dasein erhalten hat, daß der sichtbare Lebensstrom wesensgemäß übermechanisch und übermateriell ist, daß deshalb die Seinsdifferenzierung in belebt und unbelebt einen Eingriff Gottes fordert, dies auch gesetzt den Fall, daß innerhalb gewisser Organisationstypen Weiterentwicklung stattgehabt hat, daß endlich auch der leblose Staub, da in ständigen Wandlungen begriffen, letztlich einen unbewegten Beweger und Schöpfer voraussetzt, Gott. Diese Erkenntnisse unserer Vernunft werden in glänzendster Weise durch die heiligen Bücher bestätigt, deren Echtheit und Unversehrtheit historisch-kritisch über allen Zweifel erhaben ist und die darum liebevolles und rückhaltloses Vertrauen heischen. So künden beide, Vernunft und Glaube, die hehre Wahrheit, daß alles, insbesondere der Mensch, von Gott ausgegangen und ihm dienen muß. Dies die Hauptgedanken des Büchleins.

Die volle Berücksichtigung der einschlägigen Wissenschaften, die ruhige, feierliche, hin und wieder an der heiligen Schrift zum Weihevollen sich erhebende Sprache sind dem Ernste und der Würde des Themas angeglichen und werden nicht verfehlen, tiefste Überzeugung zu schaffen und anzuspornen, das große Gesetz, das über allem Erschaffenen waltet, großmütig zu erfassen: Erfülle Gottes heiligen Willen!

3. Vorliegendes Büchlein bedeutet eine willkommene und glückliche Ergänzung zur Literatur über das Denken, da es kurz, übersichtlich und präzis alle hiehergehörigen Fragepunkte darstellt: die experimentellen Denkforschungsmethoden, den psychologischen Ablauf der Denkprozesse; die Verflechtung des Denkens mit den übrigen seelischen Vorgängen; seine Stellung in der Logik, Erkenntnistheorie, Gegenstandstheorie, Pädagogik, im Leben des einzelnen und der Gesellschaft; die selbständige, irreduktible Eigenart des Denkens. Unzweideutig tritt aus diesem Gesamtbilde hervor, daß im Denken ein spezifischer, auszeichnender Wesenszug des Menschen gegeben sei, daß es selbst die gewöhnlichsten psychischen Betätigungen des Menschen wie Wahrnehmen, Vorstellen, Phantasie, Erinnern u. s. w. durchsetze, daß das mensch-

liche Ich im Umgang mit der Umwelt sich mehr minder als Ganzes „rühre" und so auch die sinnlichen Akte gleichsam rationalisiere und ihnen ein echt menschliches Gepräge verleihe.

So ist dieser Versuch ein wertvoller Beitrag zur Erkenntnis, daß im Menschen Höheres vorhanden, das über der Materie steht und nicht durch Assoziationsmechanismen aufgelöst werden kann.

Sehr zu begrüßen ist die klare Stellungnahme des Verf.s zum „Wertfühlen", das in letzter Zeit so stark in den Vordergrund getreten und verwertet worden ist, ohne daß man uns nüchtern gesagt hätte, was es wäre. Hier ist es mit Recht gefaßt als intellektuell in seinem Kern, an dem das Fühlen nur als begleitender oder fundierender Faktor Anteil hat.

Ganz vorzüglich anzuerkennen ist die Klarheit und Einfachheit der Sprache, die gegenüber anderen modernen Schrifttümern überaus vorteilhaft absticht.

So sei das Büchlein allen, die ein liebendes Interesse an einem der Grundprobleme der heutigen Psychologie haben oder gewinnen wollen, wärmstens empfohlen.

4. Zweck des vorliegenden Beitrages zu den „Abhandlungen zur theoretischen Biologie" ist die Beantwortung der Frage: Gibt es echte Ameisenmimikry und wo? Daß hiezu der Verfasser in erster Linie befähigt ist, verbürgen seine über 40 Jahre sich erstreckende intensive Beschäftigung auf diesem Gebiete und die über 250 Veröffentlichungen einschlägigen Charakters.

Das erste Kapitel sucht zunächst den Gedankengang *Heikertingers* zu entkräften, der in der These gipfelt: „Ich erachte die Frage nach der Ameisenmimikry hiemit für tatsachengemäß erledigt . . . Es gibt eine Ameisenähnlichkeit, wie es tausendfache Ähnlichkeiten in der Lebewelt gibt; die Ameisenmimikry aber ist eine Hypothese, für die alle Voraussetzungen in der Tatsachenwelt fehlen". *Wasmann* zeigt, daß der Beweis hiefür an logischer Unterwertigkeit leide.

Im zweiten Kapitel wird an vom Verf. selbst beigebrachtem und untersuchten Material die Tatsächlichkeit der echten Ameisenmimikry dargetan. Als solche hat alle und nur jene Myrmekoidie zu gelten, die adaptive biologische Bedeutung besitzt und die sich als Ergebnis einer stammesgeschichtlichen Anpassung an das Ameisenkleid darstellt. Fällt Letzteres weg, so ist sie nur als eine auf unabhängigen Entwicklungsähnlichkeiten beruhende Pseudomimikry aufzufassen (15). Somit hängt das Mimikryproblem mit phylogenetischen Fragen innig zusammen, wodurch es weitgehende Bedeutung gewinnt.

Das dritte Kapitel geht speziell auf die Tastmimikry der dorylophilen Aleocharinen ein, die an der Hand einiger Originalphotographien erklärt wird. Psychologisch interessant ist der kurze Abschnitt, der die Genesis der Tastmimikry bespricht.

Innsbruck. Fr. Katzinger S. J.

Giuseppe Zamboni, Professore di gnoseologia nell'Università cattolica del Sacro Cuore. **La Gnoseologia dell'atto come fondamento della Filosofia dell'essere.** Saggio di Interpretazione sistematica delle dottrine gnoseologiche die S. Tommaso d'Aquino. 159 S. 8°. (Pubblicazioni della Università cattolica del Sacro Cuore. Serie prima, Vol. I. Fasc. III.) Milano, Società editrice „Vita e Pensiero". 1923.

Diese gediegene Arbeit hat den Zweck, die Grundlinien der Erkenntnislehre des hl. Thomas zu zeichnen. Der große Lehrer hat zwar keine systematische Darlegung seiner Erkenntnislehre, wie sie beim Operieren mit logischen und metaphysischen Begriffen lebendig seinem Geiste vorschwebte, geboten; er hat aber diesbezüglich in seinen Werken so zahlreiche und lichtvolle Elemente seiner Auffassung eingestreut, daß die Möglichkeit gegeben ist, dieselben zu einem vollständigen, vom ontologischen streng geschiedenen Lehrgebäude zu ordnen.

Es gibt unter den Verehrern des hl. Thomas manche, welche dessen Lehre am klarsten dadurch wiederzugeben glauben, daß sie dieselbe mit sklavischer Befolgung der Ordnung und äußeren Form, wie sie sich in den Werken des Heiligen findet, zur Darstellung bringen. Dabei übersehen sie, daß sie gerade durch dieses engherzige Festhalten an Nebensächlichkeiten Gefahr laufen, den großen Lehrer zu mißdeuten. Der hl. Thomas pflegt nämlich die Ausdrucksweise des Aristotetes und des hl. Augustin und die gewöhnliche Sprache beizubehalten, sie aber dann in seinem Sinne zu deuten; ferner brauchte er wegen der Eigenart seiner Darstellungsform oft dasjenige, was zum Gebiete der Ontologie und der Logik gehört, nicht so streng von dem zu scheiden, was dem Gebiete der Erkenntnislehre angehört. Dazu kommt noch, daß er nicht selten einen Satz ausspricht, den er bereits bei einer anderen Gelegenheit erklärt hat oder erst später erklären wird. Aus diesen Gründen kommt man bei sklavischer Befolgung seiner Lehrmethode in die Gefahr, ihn mißzuverstehen, ihm sogar unverzeihliche Vermengung der ontologischen und logischen Ordnung zuzuschreiben und in sein System eine Verwirrung hineinzutragen, die tatsächlich nicht vorhanden ist. Man muß daher

dem Autor Dank wissen, daß er gegen ein sklavisches Nachsprechen der materiellen Worte des Heiligen Stellung nimmt und im Gegensatz zu einem oberflächlichen Lesen der Worte die Notwendigkeit der richtigen Deutung aus dem gesamten Lehrsystem und dem Geiste des hl. Thomas betont. Von diesem Grundsatze ausgehend, hat er die Elemente zu einer Erkenntnislehre desselben gesammelt und zu einem Systeme geordnet. Es ist hier eine große Arbeit geleistet worden. Dabei hat es der Autor verstanden, alles kurz und schematisch-übersichtlich zu gliedern; die Übersicht wird noch durch ein ausführliches Materienverzeichnis erleichtert.

Freilich ist in diesem Materienverzeichnis auch ein kleiner Mangel zu beanstanden. Hier wird nämlich immer bloß der entsprechende Teil des Buches und das Kapitel, nicht aber die Seitenzahl des gesuchten Gegenstandes angegeben. So ist man jedesmal genötigt, vom Materien-Verzeichnis zum Inhaltsverzeichnis zu schreiten, um dort nach der Seitenzahl des betreffenden Kapitels zu suchen.

Abgesehen von diesem äußeren Fehler kann das Buch als guter Leitfaden für das Studium der Erkenntnislehre des heiligen Thomas dienen.

Innsbruck. A. Barbaria S. J.

1. *Francesco Olgiati*, Ordinario di metafisica nell'Università cattolica del S. Cuore. **L'anima di S. Tommaso.** Saggio filosofico intorno alla concezione tomista. 149 S. gr. 8°. Milano, Società editrice „Vita e Pensiero". (Pubblicazioni della Università cattolica del Sacro Cuore. Serie prima; Vol. I. Fasc. I.)

2. —, **L'anima dell'umanesimo e del rinascimento.** Saggio filosofico. VIII u. 855 S. gr. 8°. (Pubblicazioni della Università cattolica del Sacro Cuore. Serie prima, Vol. IV.)

1. Der Gedanke, welcher den Autor bei dieser Arbeit leitete, wird von diesem selbst angegeben: „Wenn die kleinen Menschen", sagt er, „viele Ideen und wenig Licht haben, so haben hingegen große Denker eine einzige Idee und großes Licht" (S. 9). So macht er sich anheischig darzutun, wie das ganze Lehrgebäude des hl. Thomas auf einer Grundidee aufgebaut, das ganze System von einem Gedanken belebt ist, den er „Die Seele des heiligen Thomas" nennt. Diese Seele ist nach ihm nichts anderes als die richtige Idee vom Sein. „Das, was wir in der Thomistischen Idiogenie finden, ist die Eroberung des Seins auf dem Felde der Erkenntnis. Wir sind entia: die materiellen Dinge sind

entia; durch die Sinneswahrnehmung kommen wir mit diesen entia in Berührung; mit dem Verstande erfassen wir dieselben, verstehen wir den Grund des Seins, schreiten vom zufälligen Sein zum notwendigen Sein vor, von den materiellen Sein zu den immateriellen, von den untersten Stufen des Seins zu den höchsten Stufen desselben. Die Metaphysik gelangt zu einem Begriffe des Ich, der Welt und Gottes, indem sie von der Erfahrung ausgeht, welche aber ohne jede aprioristische Ausschließung der psychischen Vorgänge genommen wird" (p. 40). Man wirft dem hl. Thomas völlige Unkenntnis des Erkenntnisproblems vor, welches so sehr die Gemüter unserer Zeitgenossen bewegt; der Thomismus, sagt man, ist eine Philosophie, welche noch in den Kinderschuhen steckt; sie ist ein Dogmatismus reinsten Wassers, welcher nicht einmal daran denkt, sich die Frage zu stellen: können wir überhaupt das Sein erkennen? Das ist ja heute, zumal nach *Kant*, die brennende Frage; ein System, welches auf diese Frage nur eine aprioristische Antwort gibt, verdient keine Beachtung. Aber hatte den für den mittelalterlichen Denker diese Frage überhaupt einen Sinn? fragt sich der Autor. Man muß die Lehre des großen Meisters im Lichte jener großen Idee des Seins erfassen, welches ihr wesentliches Merkmal bildet. Intellectus naturaliter cognoscit ens. — Illud, quod primo intellectus concipit quasi notissimum, est ens. Mit der Idee des Seins bildet der Verstand alle übrigen metaphysischen Ideen; ihre objektive Gültigkeit hängt deswegen mit der Gültigkeit der Seinsidee zusammen.

Die richtige Erfassung des Seinsbegriffes bildet die Grundlage nicht bloß für die ganze Metaphysik, sondern auch für die Theodicee, für die Logik, für die Psychologie, für die Moral und für die Theologie des hl. Thomas. Alle Fragen finden schließlich in der Beantwortung ihrer Beziehung zum Sein ihre Lösung.

Die Darlegungen des Autors sind durchsichtig und klar und verraten eine gründliche Kenntnis des hl. Thomas. Wenn er gelegentlich sagt, daß die menschliche Natur Christi durch die Existenz des Verbums existiert, so werden ihm freilich hierin viele nicht beistimmen. Man wird aber, wie in der ganzen Arbeit, so auch hier, von der ruhigen Art der Darstellung, welche jede Polemik meidet, angenehm berührt bleiben.

2. Wie in der vorigen, kleineren Arbeit, so verrät der Autor auch hier in diesem umfangreichen Werke seine große Befähigung nicht bloß als Metaphysiker, sondern auch als gründlicher Kenner der Kulturgeschichte überhaupt und der Geschichte der Philoso-

phie im Besonderen, der nicht bloß Tatsachen und Systeme aufzuzählen, sondern auch innere Zusammenhänge aufzudecken versteht.

Der Zweck dieser Arbeit ist, die philosophische Bedeutung des Humanismus und der Renaissance darzulegen; daraus ersieht man schon, welch gründliches Studium dieselbe erforderte. Wenn es schon schwer ist, sagt der Autor selbst in der Vorrede des Werkes, in das Innerste der Seele eines einzelnen Menschen einzudringen, wie schwer muß es erst sein, die Seele oder den Geist zweier Jahrhunderte, welche die Quelle der heutigen Denkart und des modernen Lebens geworden sind, zu ergründen, den Geist einer Zeitepoche, welche überdies noch so reich an Inhalt und fruchtbar an Gedanken war. Es ist mit dem Geiste einer Zeit wie mit dem Lebensprinzip eines Lebewesens: wie dieses das ganze Lebewesen beseelt und ihm seine charakteristische Note aufdrückt, so ist auch der Geist eines Zeitalters dasjenige, was alles durchdringt und sich in tausenderlei Formen, in den philosophischen Systemen und in den Liedern der Dichter, in den Schöpfungen der Kunst und in den politischen Ereignissen, in den Rechtsbegriffen und in den wirtschaftlichen Entwicklungen, in wissenschaftlichen Fortschritten und im religiösen Fühlen der Gewissen äußert. Diesen einen alles belebenden Geist für die Zeit des Humanismus und der Renaissance zu erfassen und in der Mannigfaltigkeit der Formen alles auf die richtige Einheit zurückzuführen: das ist das große Thema, daß sich der Verfasser hier zur Aufgabe gesetzt. In der Tat eine schwere Arbeit; aber der Autor hat den richtigen Weg zu seinem Ziele gefunden. Von dem Gedanken ausgehend, daß sich die Ideen einer Zeitepoche in dem Leben und Denken der charakteristischen Persönlichkeiten derselben wiederspiegeln, hat er diese ins Auge gefaßt, ihre ganze Physiognomie vergleichend betrachtet, ist in ihre Denkart eingedrungen und ward so in den Stand gesetzt, uns nicht bloß ein Bild dieser Einzelpersonen zu geben, sondern auch den Geist zu enthüllen, der diese ganze Epoche belebte.

Nihil volitum nisi cognitum: alle Strebungen haben ihren Ursprung in der Denkart. Vor allem ist aber die Antwort, die man sich auf die grundlegenden Lebensfragen gibt, dasjenige, wodurch das ganze Leben und Streben des Menschen entscheidend beeinflußt wird. Darum ist auch gerade die herrschende Philosophie einer Zeitepoche von so hoher Bedeutung für die mannigfaltige Gestaltung der Lebensäußerungen in derselben. Die Ergründung des Seins und der gegenseitigen Beziehungen der verschiedenen Seinsarten, vor allem die Erkenntnis des höch-

sten Seins und der Beziehungen des geschöpflichen Seins zu demselben gibt einer Zeit ihr besonderes Gepräge und ist das einigende Band in der Mannigfaltigkeit der äußeren Erscheinungen. Daher sucht der Autor in den vier Teilen seines großen Werkes die Beziehungen der Literatur und Kunst, der Philosophie und der Rechtsbegriffe, der religiösen Strömungen, der Philosophie und der Wissenschaften zur Metaphysik des Seins im erwähnten Zeitalter aufzuzeigen. Von dieser hohen Warte aus gewinnt er selber und gewährt auch dem Leser einen großartigen Überblick, daß es ein wahrer Genuß ist, den tief schürfenden und klaren Darlegungen zu folgen. Da wird gezeigt, wie der „Konkretismus" der erwachenden neuen Zeit mit dem alten „Abstraktismus" in Kampf geriet, nicht in einen Kampf auf Leben und Tod, sondern in einen Kampf, der zur gegenseitigen Klärung und Ergänzung führen sollte.

Innsbruck. A. Barbaria S. J.

Schelers Konformitätssystem und die Lehre der katholischen Kirche, von P. *H. Lennerz S. J.* Münster i. Westf. 1924, Aschendorffsche Verlagshandlung. 110 S. Kart. M 2.20.

Den Inhalt der vorliegenden Schrift bildet die Antwort auf die Frage: Wie verhält sich die Lehre *Schelers*, insofern sie sein „Konformitätssystem" betrifft, zur Lehre der katholischen Kirche? Nicht eine philosophische Auseinandersetzung mit *Scheler*, sondern lediglich eine Beurteilung seiner Lehre vom katholisch-theologischen Standpunkt wollen die Ausführungen von *Lennertz* bieten.

Der Verfasser ist vor allem bestrebt, eine „klare und bestimmte Abgrenzung zwischen wahr und falsch" vorzunehmen und lehnt jede „ausgleichende Behandlung und Beurteilung" grundsätzlich ab, da es „auf dem Gebiet der Wahrheit keine Kompromisse" gebe.

Die vorliegende Schrift soll in erster Linie Katholiken zur Orientierung dienen, dann aber auch Nichtkatholiken zeigen, welche Kluft die Lehre der katholischen Kirche von der Lehre *Schelers* trennt.

Im ersten Teil dieser Broschüre wird klar und eingehend die Doktrin des Vatikanischen Konzils über die natürliche Gotteserkenntnis, über die Notwendigkeit der Offenbarung, über den Glauben, über die Beziehungen zwischen Vernunft und Glauben dargelegt, dann folgt die Lehre der katholischen Kirche gegen den Modernismus (S. 3—40). Der zweite Teil trägt die Über-

schrift „Die Lehre Schelers". Hier kommt *Scheler* eingehend zu Wort und wird seine Doktrin möglichst mit seinen eigenen Worten vorgeführt (S. 46—93).

Die durchaus objektive, sachliche und klare Durchführung des Vergleiches zwischen der Lehre der kath. Kirche und der Doktrin *Schelers* führt zum Ergebnis, daß eine „Harmonisierung" der Gegensätze, wie sie in der Doktrin *Schelers* gegenüber der Lehre der kath. Kirche hervortreten, ganz unmöglich sei (S. 98).

Die Hauptdifferenzpunkte faßt *Lennerz* in folgende Worte zusammen: „*Scheler* leugnet, daß ein Kausalschluß von Dasein und Beschaffenheit der Welt mit Sicherheit auf Gott als ihre Ursache führe; die Kirche lehrt das Gegenteil. *Scheler* lehrt, ohne positive Offenbarung des Daseins Gottes als persönliches Wesen sei die Erkenntnis Gottes als persönliches Wesen unmöglich, diese positive Offenbarung sei absolut notwendig und könne von Gott nicht unterlassen werden. Die Kirche lehrt, die Erkenntnis Gottes als persönliches Wesen (so, daß daraus die Verpflichtung zur Gottesverehrung entsteht) sei ohne positive Offenbarung über Gott möglich, und die positive Offenbarung sei absolut notwendig wegen der von Gott frei gewollten Erhebung des Menschengeschlechtes zur übernatürlichen Ordnung. *Scheler* leugnet, daß der Glaube an den Offenbarungsträger rationell begründet werden müsse durch äußere Beweise, Wunder, Weissagungen. Die Kirche lehrt das Gegenteil. *Scheler* leugnet, daß die Vernunft die ‚Grundlagen des Glaubens' zu beweisen habe; die Kirche lehrt das Gegenteil" (S. 97 f).

Es war gewiß keine leichte Aufgabe, die dunkle und verworrene Lehre *Schelers* klarzustellen und eine reinliche Scheidung zwischen Wahrheit und Irrtum vorzunehmen. Und doch war diese Arbeit, da es sich um Fragen von weittragender Bedeutung handelt, geboten. *Lennerz* hat sich derselben mit großem Geschick unterzogen und damit der Wahrheit einen ausgezeichneten Dienst erwiesen.

Den „Grundsatz: „Auf dem Gebiete der Wahrheit gibt es keine Kompromisse" muß jeder zum seinigen machen, wenn es ihm mit der Verteidigung der Wahrheit gegenüber dem Irrtum Ernst ist. Auf Schonung hat wohl die Person des Irrenden, niemals aber der Irrtum selbst Anspruch. Den Irrtum aus Rücksicht auf irgendwelche Persönlichkeit verhüllen wollen, hieße dem Irrtum Vorschub leisten. Wir wünschen der Schrift, die ihren Zweck voll und ganz erreicht, die weiteste Verbreitung.

Innsbruck. Bernhard Franzelin S. J.

Der Spiritismus im Lichte der vollen Wahrheit. Von *J. Godfrey Raupert*. 82 S. Innsbruck, Tyrolia 1925.

Der Verf. hat, wie er auf dem Titel des Buches bemerkt, vor seiner Konversion zur katholischen Kirche der bekannten englischen Gesellschaft für psychische Forschung angehört und in dieser Eigenschaft eine reiche Erfahrung auf okkultistischem und spiritistischem Gebiete gesammelt. Dieselbe ist in seinen größeren englischen Werken niedergelegt, denen sich jetzt diese kurze deutsche Bearbeitung anschließt, die den Zweck verfolgt, den großen Gefahren des Spiritismus auch in den Ländern deutscher Zunge wirksam entgegenzutreten.

In klarer und offener Sprache bringt *R.* seine Gründe und seine innerste Überzeugung zum Ausdruck: In den spiritistischen Manifestationen wirken jenseitige Wesen dämonischer Art. Es ist das eigentlich die erste und älteste Ansicht in Sachen des Spiritismus. Erst später haben sich angesichts zahlreicher Entlarvungen von Medien und als Frucht einer extrem rationalistischen naturwissenschaftlichen Richtung zwei andere Ansichten auch im katholischen Lager Bedeutung verschafft. Die eine erklärt alles Okkulte in Bausch und Bogen für Schwindel, die andere gesteht die Echtheit solcher Erscheinungen zu, will aber alles rein animistisch natürlich erklären.

Gegen beide Meinungen nimmt das Büchlein *R.s* entschieden Stellung und m. E. mit vollem Recht. Gegen die ausschließliche Heranziehung der Betrugshypothese haben sich übrigens schon eine ziemliche Anzahl katholischer Forscher ausgesprochen und die Ausführungen des Verf. sind recht geeignet, die diesbezüglichen Beweise zu verstärken. Heftig wogt gegenwärtig wohl noch der Kampf zwischen Spiritismus und Animismus. Nicht wenige katholische Gelehrte treten für eine rein natürliche, animistische Deutung der Phänomene ein. Solchen Animisten kann *R.s* Schrift eindringlich empfohlen werden. Sie werden wenigstens zugestehen müssen, daß auch wirklich triftige Gründe für die spiritistische Auffassung vorliegen, die ernstlich in Erwägung zu ziehen sind. Das zeigt aber auch die große Bedeutung und den ganzen Ernst der Frage. Wenn, in ausgeprägten mediumistischen Phänomenen wenigstens, wirklich dämonische Wesen am Werke sind, dann bedeutet der Spiritismus eine große religiös-sittliche Gefahr, der mit allen Mitteln gesteuert werden muß. Hiezu einen dankenswerten Beitrag geliefert zu haben, ist ein unbestreitbares Verdienst *R.s*.

Innsbruck. Alois Gatterer S. J.

Leben Jesu in Palästina, Schlesien und anderswo. Von *Joseph Wittig*. 2 Bände (VIII u. 513, IV u. 464 S.) 8°. München 1925, Kösel-Pustet.

Der Titel dieses Werkes will die Wahrheit aussprechen, daß manches, das sich einst im irdischen Leben des Heilandes zugetragen hat, seine Fortsetzung und Wiederholung findet im mystischen Christus, in seiner Kirche. Der Verf., Professor der Kirchengeschichte in Breslau, will dementsprechend, wie er sich 1,135 ausdrückt, zeigen, „wie sich" manche der „Ereignisse aus dem geschichtlichen Leben Jesu in meinem Leben wiederholt haben" (vgl. 1, 498 f). Er reiht somit an eine — natürlich nicht lückenlose — Darstellung der Begebenheiten der Evangelien eine Menge von Erzählungen, die dem Leser mit dem Reize des Selbsterlebten verklärt vorgeführt werden.

Das Werk zeichnet sich vorzüglich aus durch die formvollendete, durchaus originelle Darstellung und den feinen dichterischen Hauch, die ihm die außerordentlich glückliche schriftstellerische Begabung seines hochwürdigen Verf. verliehen. Allein nicht nur als Kunstwerk hat es seinen Wert, sondern gar manches dient auch zur religiösen Belehrung. Einige Sittenbilder und eine Reihe von Sätzen mit ernsten Ermahnungen und strengen Rügen vermitteln dem Leser eine reiche Belehrung, die sich gelegentlich bis zu tiefer Rührung steigern wird (z. B. 1,103 über das „Kindliche"; 1,278. 281 vom Leben in den tätigen Orden; 1,472—4 vom Vater des Verf.s; 2,64 „arm im Geiste", die Geschichte von der Beilegung einer Feindschaft 104—8, vom Wörtchen „heute" im Vaterunser 123 f, über menschliche Schwäche 240, von der Gründung des Messiasreiches 247, vom Ölberg und Priesterleiden 254, vom ersten Priesterkleide des Verf.s 287, über das Kreuz 386. 393 und den Osterjubel 426).

Diese und manche andere Stücke sind ein Beweis vom tief religiösen Sinn des priesterlichen Verfassers; sie berechtigen zum Schlusse, daß gar manches, das leider in den beiden Bänden an minder Gutem und Irrigem sich findet, nicht gegen die subjektive gute Gesinnung spricht, obwohl es objektiv entschieden abgelehnt werden muß.

Bereits gegen frühere Veröffentlichungen des Verf.s wurden ernste Bedenken erhoben. Man vergleiche *A. Gisler* (Neues Reich 6 [1924] Nr. 26. 27. 32. 37. 44); *Jos. Blas. Becker* (Theol. prakt. Quartalschrift 77 [Linz 1924] 455—66; 623—36); *F. Hürth*, Stimmen der Zeit 104 (1922) 123—31; 205—15; 265—79; *E. Przywara* ebd. 105 (1923) 359—62; *Ludw. Kösters* ebd. 109 (1925) 113—22; *Reginald Schultes*, Divus Thomas 3 (1925) 228 f.

I. Schon vom Standpunkt der Bibelwissenschaft aus ist manches einzuwenden.

1) Die durch das vorliegende Leben-Jesu-Werk erstrebte Erbauung wird gestört dadurch, daß gar manche Bibelschwierigkeit eingeführt wird, ohne daß eine Lösung beigegeben ist.

a) Viele beruhen auf einem reinen Mißverständnis des heiligen Textes oder einer Nichtbeachtung der in den Evangelien vorausgesetzten Umstände, so z. B. 2,215 von dem „Jungen", der 5 Brote „auf einen Berg schleppen" mußte, von den 12 Körben, die dem Verf. Anlaß geben, über einen „Fall von Legendenbildung" zu reden 2,217, von der „Stunde in Cana" und den 600 Litern Wein, die doch nicht für „ein paar Menschen", sondern für eine ganze Ortschaft und mehrere Tage bestimmt waren.

b) Anderswo werden bekannte, oft behandelte Einwürfe wiederholt. 1,131 f: Was folgt denn daraus, daß wir von vielen Einzelheiten der Evangelien nicht wissen, ob sie dasselbe Ereignis berichten und wie sie einzureihen sind? — Daß der vierte Evangelist Dinge berichtet, die er nur subjektiv geschaut hat, oder daß er aus der Erfüllung manches in die Evangelien zurückverlegt (2,218. 221), erinnert an die oft behandelten grundlosen Einwürfe. Ebensowenig ist es bewiesen, daß der Heiland nur einmal eine Tempelreinigung vorgenommen hat und diese von den ersten Evangelisten falsch eingereiht wurde 1,132. „Daß es (in den Evangelien) gar nicht auf die Einzelheiten ankam" 2,13 ist unrichtig und durch das alte Paradebeispiel von Stock und Schuhen in den zwei Aussendungsreden nicht erwiesen. Besonders bedenklich ist es, wenn es 2,43 heißt: „Irdische Worte ändern gar leicht ihren Sinn. Deshalb kann auch das Wort nie als ein zuverlässiger Träger der Wahrheit gelten". Allein wenn wir auch von der Inspiration absehen, beweist uns doch die jüdische Literatur, wie treu der Wortlaut wiedergegeben wurde. Der Sinn des Wortes kann mit rein geschichtlichen Mitteln eindeutig festgestellt werden.

c) Es sei nicht weiter eingegangen auf mehr nebensächliche Einzelheiten. 1,261: Jesus habe selbst dem alten Zebedäus sein „Folge mir" zugerufen. Als völlig unbekleidet werden vorausgesetzt die Apostel bei ihrem Fischergewerbe (1,256; 2,451) und die Ehebrecherin (1,405); der Heiland habe bei der Fußwaschung das Linnen als das einzige Kleidungsstück getragen (2,232). — Aus dem Bestreben des Verf.s, möglichst kräftige und originelle Bilder zu verwenden, sind manche Ausdrücke zu erklären, die hart, ja derb klingen (1,7.195. 400; 2,84. 117. 201). Gar manche Bibelstellen sind in einer derart freien Weise übersetzt, daß der ursprüngliche Sinn völlig verändert ist (1,487; 2, 268).

2) Sodann wird die Wahrheit von der Lehrgewalt der Kirche in der Schrifterklärung nicht beachtet.

2,41: „Die Kirche sucht solche Verschiedenheiten zwischen ihren jeweiligen Lehren und den alten Evangelien auszugleichen, indem sie die Evangelien nach ihrem eigenen Sinne deutet", vgl. 2,193. An Stelle des kirchlichen Lehramtes erscheint ein subjektives Zeugnis im Sinne des alten Protestantismus 2,43: „Nur Jesus versteht richtig, was er spricht. . . . Ich kann ihn nur dann verstehen, wenn er sich gewürdigt hat, mit mir eins zu werden. Im Schulausdruck heißt dies: ‚Seine Gnade muß in mir sein, ehe ich auch ein einziges Wort von ihm verstehe'".

II. Wenn wir zum Lehrgehalt der Evangelien übergehen, so fühlen wir uns unangenehm getroffen durch mancherlei unrichtige Äußerungen über die anbetungswürdige Person des Heilandes und sein göttliches Wirken. 1) Zunächst scheint *W.* die Gottessohnschaft des Herrn auf dieselbe Stufe zu stellen mit derjenigen, die uns als Gotteskindern zukommt. 2) Sein Erlösungswerk ist nicht in dem kirchlich festgelegten Sinne aufgefaßt. 3) Über die Wunder des Herrn vernehmen wir, daß sie keine „Zeichen" gewesen sein sollen. 4) Die Auferstehung wird im Sinne des Modernismus nicht als eine natürlich erweisbare Wahrheit der Geschichte gelten gelassen, sondern als ausschließliche „Wahrheit des Glaubens" erklärt. 5) Endlich sind einige Einzelheiten in sehr befremdender Form vorgelegt.

1) 1,464 f wird die Jo 10,31—36 berichtete Streitrede erwähnt, in der sich der Heiland auf Ps 81 (82),6 beruft, wo die Richter Israels ob des von Gott ihnen gegebenen Amtes als „Götter" eingeführt werden. Daran anknüpfend sagt *W.*: „Die Juden unterbrachen ihn nicht und widerlegten ihn nicht, indem sie etwa sagten: ‚Ja, du meinst doch dies in einem ganz anderen Sinne, als es in jenen Bibelstellen gemeint ist!' Tatsächlich meinte es der Heiland nicht in einem anderen Sinne, auch wenn er wirklich in einem anderen Sinne Gott war als jene, die in der Bibel von Gott selbst so angeredet werden. Jesus macht keinen Unterschied zwischen seiner Gottessohnschaft und der Gottessohnschaft derer, die wie er die Werke des Vaters tun und die erst durch ihn zu Gotteskindern gemacht worden sind". — Der natürliche Sinn dieser Worte ist wohl der: die Gottessohnschaft Christi unterscheidet sich zwar von jener, die der Obrigkeit zugeschrieben wird, nicht aber von der der wahren Christen. Damit stimmt, daß *W.* 2,341 f sich dagegen verwahrt, die Gotteskindschaft der Christen als eine uneigentliche, bloß moralische und

rechtliche, als adoptionsmäßige, nicht naturhafte anzusehen; „sie ist doch mehr, sie ist jener Gottessohnschaft des Eingeborenen aus Gott so gleich, wie der Saft der Rebe gleich ist dem Saft des Weinstocks", vgl. 1,17. Hieher gehört 2,337 f: „Wir wissen, daß Jesus nie ganz ausdrücklich gesagt hatte: ‚Ich bin Gottes Sohn'" Man vgl. indes Mt 16,16. Und wären Stellen wie Jo 5,23; 10,30 nicht genügend? Vgl. 1,509 f. — Andrerseits sind aber der Stellen, in denen der Verf. die Gottheit des Heilandes bezeugt, sehr viele. So dürfte *W.* wohl durch eine völlig übertriebene Ansicht von unserer Gotteskindschaft zu dieser ganz unannehmbaren Gleichstellung gekommen sein. Vgl. *E. Przywara*, Stimmen der Zeit 105 (1922) 359—62.

2) Von der Erlösung vernehmen wir 1,261: „Die Welt braucht keinen anderen Erlöser als einen tüchtigen Arzt, der ihre Krankheiten heilen kann und außerdem gut und freundlich ist, so daß er dem gequälten Herzen Trost zusprechen kann. Die Welt braucht keine andere Erlösung als die richtige Liebe. Es muß ihr einer sagen können: ‚Deine Sünden sind dir vergeben' und ‚In Vaters Hause sind viele Wohnungen'. Mehr braucht die Welt nicht. Was ihr euch sonst ausdenket, muß ganz von dieser Art sein, sonst ist es nur wieder neue Qual, neue Eitelkeit und neues Heidentum". Was soll damit ausgeschlossen werden? Etwa der Opfertod Christi, wie er von ihm selbst (Mt 20,28; 26,28) und nicht erst von Paulus bewertet wurde? Oder die Zuwendung dieser Früchte an uns durch die Sakramente? 1,128: „Durch nichts kann man die Welt erlösen als allein dadurch, daß man Gott als Vater erkennt und gar nichts anderes will, als seinen Willen vollbringen". Vgl. andererseits 2,376; zur Sache *L. Kösters*, Stimmen der Zeit 109 (1925) 116.

3) Wiederholt wird den Wundern Jesu der Charakter von Zeichen abgesprochen. „Aber eines muß ich doch sagen: Jesus wirkte alle diese Wunder nicht als Wunderzeichen, sondern nur als Zeichen seines Erbarmens" 1,402. „Auch in Wundern ist Gott wählerisch. Der einzige Ausweis Gottes ist, daß etwas, was die Menschen zerstören wollen, nicht untergeht, sondern mit neuem Leben aufsteht, also das Martyrium und die Unvergänglichkeit" 1,200. Ähnlich 1,292: „Jesus wirkte nie gern eigentliche Zeichen. Er hatte eine Macht, die ganz seltsam auf die Herzen wirkte, aber ohne Zeichen". Nach dem Hinweis auf das Wort Mt 12,39 vom Jonaszeichen fährt *W.* fort: „Die anderen Wunder, die Jesus wirkte, waren eigentlich alles Wunder der Liebe und Barmherzigkeit". So sei es „auch in seinem Weiterleben, in der getauften Seele, in der christlichen Gemeinschaft, in Kirche und Kloster geblieben. Man soll Christi Lebensdasein nicht an Zeichen erkennen wollen, sondern an der Macht, der Autorität seiner Worte, ... und an den Wundern der Liebe". Ebenso wirkt nach ihm der

Teufel, den „man manchmal den Affen Gottes nennt", heute nicht mehr wie früher durch Besessene, sondern „ohne besondere Zeichen. Er redet durch den Mund der Menschen sehr eindrucksvoll und überzeugend, und wenn er Wunder tut, so sind es Wunder des Hasses und der Lieblosigkeit" 1,292 f. Vgl. 2,373.

4) 2,428 f: „Jesus hat nichts dazu getan, das Bedürfnis der heutigen Welt nach notarieller Sicherheit dieser Tatsache zu befriedigen, von der Paulus schon sagte: ‚Ist Christus nicht auferstanden, dann ist eitel unser Glaube . .' . . . Ich freue mich jetzt darüber. Denn so kann nur einer sein, der nicht von dieser Welt ist, so unbekümmert um weltliche Legitimierung . . . wenn sie nur mit gutem Herzen geglaubt werden kann". 2,445: „So geriet die Auferstehung Jesu nicht unter die Gegenstände, die man wissen muß, sondern blieb ein Geheimnis des Glaubens". — Allein genügt nicht das Zeugnis der Apostel, die den Gekreuzigten in neuem Leben wiederholt erblickten und aus diesem ihren Schauen die wirklich körperliche Auferstehung der Toten bewiesen (1 Kor 15,12. 20), um uns eine natürliche Sicherheit über die Tatsache von Christi Auferstehung zu verschaffen? Wieso sind diese Erscheinungen „gar nicht danach angetan, um sich vom wissenschaftlich-methodisch forschenden Historiker in die Annalen der gesicherten historischen Tatsachen einreihen zu lassen" 2,445?

5) Als beim Seesturm der Herr von den erschreckten Jüngern geweckt wurde, so „klingt aus den Worten des Heilandes ein wenig von der Entrüstung heraus", die man empfindet, wenn „man aus einem nichtigen Grunde geweckt wird" 1,427. Umsonst sucht man in den machtvollen Worten des Heilandes eine Spur von dieser Stimmung, umsonst forscht man nach dem Beweis, daß der Herr „sehr erzürnt" war (1,451) auf den unfruchtbaren Feigenbaum. Ebensowenig kann man von einem eigentlichen Tadel der geschäftigen Martha reden, die doch nur auf das viel Wichtigere verwiesen wurde (1,450). Dabei ist namentlich bedauerlich, was der Verf. beifügt, daß Jesus gelegentlich auf alles Irdische vergessen konnte und „dann so unpraktisch wie nur möglich" gesprochen habe (1,451). 1,195 ist vom Wildwerden des Lammes Gottes die Rede.

III. Namentlich fällt eine ständig wiederholte Auffassung des Verf.s von der Sünde auf, welche als völlig der Kirchenlehre zuwider und durchaus gefährlich bezeichnet werden muß. Diese läßt sich auf folgende Punkte zurückführen: 1) Gott ist in einer Weise die Ursache von allem, was sich tatsächlich ereignet, daß die Freiheit des Menschen so gut wie aufgehoben erscheint. 2) Deswegen wird im Anschluß an *H. Schell* nur diejenige böse Tat, die als „Bosheitssünde" bezeichnet wird, für Sünde erklärt, nicht aber die „Schwachheitssünde". 3) Folgerichtig entschuldigt *W.* sowohl

jene Sünden, die wir in der Leidensgeschichte des Herrn lesen, als auch einige Fleischessünden der Christen, freilich nicht jene der alten und neuen Pharisäer.

1) Diese Notwendigkeit findet *W.* zunächst a) im Leben des Heilands selbst. 1,236 heißt es als Erklärung von Jo 4,4: „Jesus mußte durch Samarien gehen“: „Er mußte, sagt der Evangelist, und deutet damit wieder jene geheimnisvolle Macht, das Muß im Leben Jesu an“. 1,182: „Während Jesus selbst jetzt noch (in Cana) nichts anderes wollte als das alltägliche ‚in dem sein Müssen, was des Vaters ist‘“. 1,239: „Jetzt — es war der Wille des Vaters, das heilige Muß“. 1,440: „Jesus überließ es den Jüngern, wohin sie fahren wollten. Er wußte: Wohin sie auch fahren, sie fahren nach dem Willen des Vaters“. 1,500: „Maria ... wartete geduldig ab, was nun geschehen werde; denn das Geschehen ist ja Gottes“. Vgl. 2,336. 363. Man beachte besonders 1,506 f: „Hätte Jesus wirklich ganz freiwillig und eigenwillig seine Ankunft (vor der Auferweckung des Lazarus) verzögert und den Eintritt des Todes eigensüchtig zugelassen, dann hätte ich Abscheu vor seinem Verhalten.. Hier sieht man es ganz deutlich: Bei Jesus war jeder Weg und jede Zeit vom Vater bestimmt. Er sah alles, was der Vater wollte; er wollte alles, was der Vater wollte, und doch wirkte es wie ein fremdes Wollen erschütternd auf ihn“.

b) Dasselbe trifft nun nach *W.* im Leben der Gläubigen zu. Er fährt 1,507 unmittelbar fort: „Jedes Gotteskind ist gleicherweise im Willensbann des Vaters. Oft wundert sich ein Gotteskind, warum es so handelt, wie es handelt. Der Vater handelt in ihm. Es hat noch einen freien Willen, aber keinen Eigenwillen mehr, sondern nur den Willen des Vaters; sein eigener freier Wille kann ihm wie fremder Wille erscheinen, und es kann erschauern vor dem, was mit seinem freien Willen geschehen ist“. Es wird sich bald zeigen, daß der Verf. damit die sündhafte Handlung meint. 1,226 f: „Johannes (der Täufer).. sagte ein Wort, das sich alle merken mögen, die da denken, es könne überhaupt etwas geschehen gegen den Willen Gottes. Er sprach: ‚Ein Mensch kann nichts bekommen, es sei denn, daß es ihm gegeben werde vom Himmel‘ (Jo 3,27)“.

c) Dasselbe Gesetz findet der Verf. in seinem eigenen Leben beständig gewahrt. „So“ d. h. ohne Berufswahl „bin ich zu meinem Berufe gekommen“, d. h., „du sollst dich nicht auf Pläne und Wagnisse einlassen, sondern jeden Tag tun, was dir Gott schickt und gibt; dann bist du einmal in deinem Berufe, dann bist du in dem, was deines Vaters ist“ 1,168. „Aber ich mußte ja Theologie studieren“ 1,396. Ebenso 2,417.

2) Der Verf. stellt 1,214 die Frage, „ob man auch eine Todsünde begehen könne, wenn man eigentlich keine Todsünde, ja nicht

einmal eine läßliche, begehen wolle". Die Antwort wird ihm S. 216 gegeben: „Du kannst gar keine Todsünde begehen, wenn du nicht tot bist (!) Und du kannst nicht tot sein, wenn du noch geistiges Leben hast, lebendigen Glauben, lebendige Hoffnung, lebendige Liebe". 1,275 f: „Die Hauptsache ist, daß wir das, was Jesus als Sohn Gottes vom Vater weiß, auch unsererseits glaubend wissen, d. h. daß der Vater alles tut, alles weiß, für alles sorgt, und daß wir ... selbst die Sünde — wenn wir so frech sind sie zu wollen — ohne den Gebrauch seiner Kräfte, also ohne ihn, nicht tun können. Wer dies erkennt und damit einverstanden ist und in seinem Tun und Lassen betätigt, für den ist das Königreich Gottes schon immer da ... Und jeder, der in seine Nähe kommt, spürt den Himmel nahe". 1,511 f: „Man muß an den Vater denken, der alles bewegt und leitet, muß sich in ihn versenken, dann trifft man die Seelentiefe, in der das rechte Gewissen ist. Auch nach Fehler, Versehen, Irrtum und Sünde heißt es nicht nur: ‚Dein Wille geschehe wie im Himmel, also auch auf Erden', sondern auch: ‚Dein Wille geschieht wie im Himmel so auch auf Erden'. Nicht Sünde und Irrtum, sondern das, was in Irrtum und Sünde geschehen ist, das ist nach dem Willen Gottes geschehen". 2,357: „Nun glaube ich, daß der wahre Priester mit dem Menschen bis zum Letzten geht, weit über Lehrbuch und Gesetz hinaus, und daß er dann an Gottes Statt steht, der allein die Sünden der Welt tragen kann. Und er spricht: ‚Wenn du nicht anders kannst, so tue es, ich will die Verantwortung und Schuld auf mich nehmen'". — 1,455 wird das menschliche Handeln mit dem der Tiere verglichen, die Gottes Willen aufs genaueste erfüllen, aber „sie können gar nicht anders. Der Mensch aber kann etwas anderes. Er kann ... in allem, was geschieht und notwendigerweise getan werden muß, den Willen Gottes sehen; er kann alles als gottgewollt selber wollen. Das heißt beim Menschen den Willen Gottes erfüllen". Es würde somit die Freiheit und die Erfüllung von Gottes Gebot nicht im moralischen Handeln selbst, sondern in einem ihm folgenden Akte liegen. Man vergleiche dagegen Eccli 31,10; Jo 14,23; 15,10.

3) Entschuldiget wird a) Judas 2,352. Er „dachte weniger an seine Schlechtigkeit, sondern an das, was infolge seiner Schlechtigkeit geschehen war, und wollte nun dies nach Möglichkeit abändern. Das sieht nun äußerlich so aus wie das vom Katechismus geforderte ‚fünfte notwendige Stück' [der Buße]. Innerlich aber ist es voll der Anmaßung, als könne ein Mensch überhaupt am Geschehen etwas ändern, während er doch nichts anderes tun kann als gut oder schlecht sein wollen". Was beigefügt wird, ist eine Polemik gegen die Möglichkeit einer Buße, die doch so oft in der Hl. Schrift gefordert wird. Vgl. 2,224, wo der Verf. Jo 12,5 anführt ohne den fol-

genden Vers, in dem Judas vom inspirierten Schriftsteller als Dieb und Heuchler hingestellt wird. Damit ist dasjenige widerlegt, was *W.* beifügt über den „heitern Glanz eines Geschäftmannes" und die „heitere Friedlichkeit seines Antlitzes".

b) Über die schlafenden Jünger am Ölberg lesen wir 2,267 f: „Und da kam der Vater im Himmel und drückte ihnen wieder die Augen zu, bis daß der Herr selber sagte: ‚Schlafet nun und ruhet'".

c) Zur Sünde des Petrus heißt es 2,348 f: „Die ersten Christen erzählten sich dieses Vorkommnis wie ein ‚Wunder'. Sie hatten noch Ehrfurcht vor einem echten Menschenschicksal ... Da lest ihr ergriffen in frommen Romanen, daß dem Petrus immer ein Schatten über das Antlitz ging, wenn er einen Hahn krähen hörte. Ich sage euch: Gefreut hat er sich. Und die Evangelisten erzählen den ‚Fall Petri' als eine Gottesgeschichte. Nur der Teufel lachte, und ein dummer Hahn krähte. Jetzt krähen viele".

d) „Es hat niemand ein Recht, an Pilatus zu mäkeln ... Pilatus wollte Jesus vor den Juden retten. Da Gott nichts auf das Gelingen eines Werkes, alles aber auf das Wollen gibt, auch wenn dieses nicht durch das Verdienst des Menschen, sondern durch die Gottesgnade zustande kommt, so kann ich es verstehen, daß Jesu Auge so gütig auf Pilatus schaute" 2,367 f. Zum Worte „Ich will ihn züchtigen und dann freigeben" lesen wir 2,375: „Pilatus, nicht du willst, daß er gegeißelt werde, sondern dort oben will es einer, aber wehe dir, daß du diesen Willen an dich reißest! Gott will manche Dinge, die der Mensch nicht mitwollen darf". Dennoch heißt es 376: „Nur Jesus verurteilt dich nicht". „Jesu Wort (Jo 19,11 von der größeren Schuld) erscheint mir vielmehr wie eine gnadenreiche Freisprechung dessen, der nur seinem Amte zum Opfer geworden war" 384.

e) Es berührt besonders peinlich, daß der Verf. gerade im Anschluß an drei weihevolle Worte des Evangeliums sich in einer Weise äußert, aus der manche eine weitgehende Entschuldigung sexueller Sünden ableiten werden. Unter dem Titel „Sprich nur ein Wort" wird 1,316—26 über Fragen geredet, die mit dem Eintreten der Mannbarkeit gegeben sind. „Es kamen auch in wachen Zeiten Augenblicke, die sich nicht mehr von dem Willen beherrschen ließen. Ein Scheinwille trat an seine Stelle und gebot, was geschehen sollte. Kein Mensch und kein Buch konnte mir sagen, wie das wohl käme. Und bis heute ist es mir ein Geheimnis, wie plötzlich anstelle des ernsten, gefestigten Willens, der den Tod einer nicht gewollten Tat vorzöge, ein anderer Wille treten kann, der sich für die Tat entscheidet". Die Lösung, die ebenso der Lehre der katholischen

Moral wie der einstimmigen Entscheidung der Medizin widerspricht, lautet: „Besteht die Gesundheit der Seele in der Festigkeit des Willens? Oder vielmehr in der Kraft des in Hoffnung und Liebe vertrauenden Glaubens? Da sprach Jesus endlich das ‚eine Wort', das mich in richtiger Weise gesund gemacht hat" 1,323 f. — 2,279 wird ein anderer Fall behandelt, der sich ebenso oft wiederholt: ein Mädchen stellt eine Bitte, die, wenn auch nicht direkt sündhaft, so doch als sehr bedenklich bezeichnet werden muß. Die Lösung lautet: „Vater, nicht mein Wille geschehe, sondern der deinige! Mein Wille war Priesterglück und fleckenlose Priesterehre, dein Wille aber ist, daß ich meiner eigenen Seele nicht achte, nicht meiner Ehre und nicht meines Glückes, sondern der kleinsten Not des allernächsten Menschenkindes". Dabei ist aber das Beispiel so gewählt, daß von einer „Not" und Pflichtenkollision gar nicht die Rede sein kann. 2,361 wird das Wort Lk 24,16 „mußte nicht Christus alles dieses leiden" mißbraucht. „‚In jener Nacht ist es über uns gekommen'. ... Wundert euch nicht, daß ihr erst von Sünde zu Sünde gegangen seid, daß in euch immer Unerhörteres geschah, das Allerschmählichste und Allerletzte — bis es endlich über euch kam!"

Es liegt auf der Hand, welche entsetzliche Folgen in den weitesten Kreisen, namentlich bei der männlichen und weiblichen Jugend sich einstellen müssen, wenn die hier vorgetragenen Grundsätze zur Herrschaft gelangten: man kann dem sinnlichen Triebe nicht widerstehen, also ist es auch keine Sünde, wenn man nicht widersteht. Selbstverständlich wird da der Widerstand aufgegeben, ja gar nicht mehr versucht; die armen Opfer einer solchen Lehre werden willenlose Sklaven der nimmersatten Leidenschaft, namentlich in einer Zeit, in der man von Abtötung und Selbstüberwindung nichts hören will. Wäre es ein Wunder, wenn man nicht bei der Selbstbefriedigung bleibt und von diesem widernatürlichen Geschlechtsgenuß übergeht zu dem, der von der Moral als natürlich anerkannt wird? Wird etwa ein warnendes Wort wie: „Von diesem Baume darfst du nicht genießen" 1,323 sich wirksam erweisen?

IV. Über die Kirche und ihre Lehrgewalt finden sich Stellen, die nicht mehr in einem richtigen Sinne aufgefaßt werden können. Namentlich wird 1) die Kirche ausschließlich als „die Gemeinde der Heiligen" aufgefaßt. 2) Die Primatstelle wird in einem völlig unrichtigen Sinne gedeutet. 3) Von einer Lehrgewalt könnte folgerichtig keine Rede sein. 4) Endlich werden gegen den von der Kirche erteilten Unterricht schwere Einwürfe erhoben.

1) *W.* geht aus von der Glaubenswahrheit, daß die Kirche ist „der wahre Leib Jesu Christi, beseelt von der Seele Christi, bestimmt von der Persönlichkeit Christi" 2,43 f. „Christus lebt und wächst" 2,42. „In Wirklichkeit sind eben diese Kinder [Gottes] in ihrer Gesamtheit die Kirche" 2,181. Daß diese Worte im exklusiven Sinne zu nehmen sind, erhellt wenige Seiten später 2,185: „Wer das göttliche Leben in sich wirken läßt, wie es will, . . . der ist gutes Erdreich. Siehe, hier ist die Kirche, das Gottesreich auf Erden. Sie ist . . . nicht ein Kompromiß mit dem Gedörn der Welt, sie ist dort, wo göttliches Leben wurzelt und keimt und gedeiht". „Die Kirche ist die Erscheinung des wiedergekommenen Christus" 2,182. Daß die Kirche als „Mutter der Christgläubigen" aufzufassen ist und daß sie bei der Rechtfertigung beteiligt ist, wird 2,180 f trotz Gal 4,26 in Abrede gestellt. — Vgl. *Reg. Schulte*, Divus Thomas 3 (1925) 229.

2) 2,193: „Siehe, der hat den Schlüssel zum Himmelreich, der erkennt, daß ich das Leben bin aus dem Leben Gottes und daß dieses Leben das Himmelreich ist. Und wer dieses Leben in sich hat, der hat alle Gewalt in sich im Himmel und auf Erden; er kann binden und lösen." Doch ist 2,17 von „Primatialrechten" die Rede, welche „Petrus und seine Nachfolger schon zur rechten Zeit durchsetzen würden, wenn nämlich Gott die Zeit für gekommen hielt". Auch wird 2,446. 453 betont, „daß Jesus dem Petrus den Hirtenstab gibt", „die Herde anvertraute".

3) „Es ist überhaupt zum Ärgern, wie die Menschen alle Religion und Frömmigkeit tyrannisieren. Sie machen sich eine Form und sagen dem religiösen Menschen und manchmal auch Gott: ‚Da mußt du hineinpassen'. Darum ist es besser, wenn man sich in religiösen Dingen nicht um die Menschen kümmert" 2,109. Vgl. die soeben S. 418 zitierte Stelle 2,357. Die klassische Stelle über das kirchliche Lehramt Mt 28,19 ist 2,459 f übergangen.

4) Manches wird am religiösen Unterricht, wie ihn die Kirche erteilt, ausgesetzt, namentlich daß sie soviel die Wahrheit von der Hölle vorführt 2,25; anders handelten die 72 Jünger, anders die „alten und jungen Pharisäer" 2,131. Vgl. 1,284; 2,36. 119. 146.

Der Katechismusunterricht der Kinder sollte nach 1,106 f wesentlich abgeändert werden, denn „der Katechismus ist ein Auszug aus der Summa theologica für Männer". „Da wird das Kindhafte mit solchem Erfolge getötet, daß das Heilige für lange Zeit entflieht und oft gar nicht mehr in das Land Israel zurückkehren zu wollen scheint" 1,107.

V. Es wäre noch manches zu nennen, das den katholisch denkenden Leser recht unangenehm berühren muß sowohl an

der vorgetragenen Lehre als auch an der ganzen Darstellung. Was diese betrifft, so seien namentlich zwei Dinge als sehr störend hervorgehoben.

1) Das große schriftstellerische Talent des Verf.s macht ihn zu einem Satyriker, dessen beißende Sarkasmen niemanden verschonen.

2,142 f wird über Mitren und Tiaren und Pontifikalschuhe, 2,235 über „Farben und Formen" des Linnens, mit dem sich Jesus umgürtet hatte, in sehr anzüglicher Weise geredet, desgleichen 223 über die „christlichen Finanzminister" und 224 über Brotsorgen der angehenden Kleriker. Namentlich oft erscheinen jene „Kritiker", welche auf das Gefährliche in früheren Werken *W.s* offen hinwiesen. 2,96 wird im Anschluß an Mt 5,22 gefragt: „Und wie, wenn einer seinem Bruder sagt: du Häretiker? Dann hat er Aussicht, im Reiche Gottes als Eiferer für den reinen Glauben gepriesen zu werden?" 2,111 fallen harte Worte über die „Bescheidenheit der Augen". Auch im ersten Bande ist 284. 485 u. ö. Ähnliches geboten.

2) An zahlreichen Stellen redet der Verf. von seinen „Bekanntschaften" von der Elementarschule bis zum Eintritt ins Seminar 1,189 f. 267. 280. 283 f. 285 f; 2,14 f. 111. 266—80 u. a. Die lebhaften Schilderungen können für jugendliche Leser, die den hohen sittlichen Ernst so vieler anderer Stellen kennen, gewiß nicht günstig wirken.

Im Canon Muratorianus, der bekanntlich immer mehr als offizieller Erlaß der römischen Gemeinde aus der Zeit um 200 angesehen wird, ist l. 67 f der Grundsatz ausgesprochen: „fel cum melle misceri non congruit". Diesem Prinzip folgte das oberste Tribunal derselben Römischen Kirche, als es am 22. Juli dieses Jahres das vorliegende Werk trotz des vielen Guten, das es enthält, auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt hat.

Innsbruck. Urban Holzmeister S. J.

Dr. *Nikolaus Paulus*, **Geschichte des Ablasses im Mittelalter** vom Ursprung bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts. 2 Bände. Paderborn, Schöningh 1922/1923. XII u. 392, IV u. 364 S. 8°.

Wie kein anderer war *N. Paulus* zu diesem längst ersehnten Werke über die Anfänge und die erste Entfaltung des katholischen Ablasses berufen. Das Ergebnis jahrelanger Forschungen in dieser Frage ist denn auch eine so glänzende Arbeit, wie wir sie auf ähnlichen Gebieten nur sehr wenige haben. Es gereicht zu wahrer innerer Erhebung in öder Zeit, ein solches Werk durchzuarbeiten. Mit einer vorbildlichen Gründlichkeit der Beweisführung verbindet

der Verf. eine wohltuende Ruhe und Sachlichkeit der Polemik; mit einer seltenen Klarheit der Darstellung, die bei der ungefügen Stoffmasse als ein besonderer Vorzug des Werkes hervorgehoben werden muß, eine erstaunliche Beherrschung des Materials. Es steht nicht zu erwarten, daß sich in der Folge noch viele neue Belege finden werden und wenn auch aus halbverschollenen Quellen der eine oder andere zum Vorschein kommen sollte, so wird er das hier entworfene Gesamtbild nicht zu ändern vermögen. Die Hauptergebnisse der Untersuchungen darf man unbedenklich als feststehende Errungenschaften in die Dogmengeschichte einreihen.

Eine Geschichte des Ablasses ist ohne Zweifel zum Verständnis der Reformation nicht ohne Bedeutung, wenn auch Aussprüche wie der *Diekoffs:* „Kein Moment der Reformationsgeschichte ist in dieser Hinsicht (für die Beurteilung *Luthers* als Reformator und der Berechtigung der Reformation überhaupt) von größerer Bedeutung als der Ablaßstreit", sehr korrekturbedürftig sind. Der Aufklärung des Verhältnisses zwischen Reformation und Ablaß dient übrigens im besonderen der 3. Band über die Geschichte des Ablasses am Ausgange des Mittelalters, dessen Besprechung wir uns vorbehalten; bei den zwei ersten Bänden liegt das Hauptinteresse u. E. in der dogmengeschichtlichen Seite der Ablaßfrage. Manche Dogmenhistoriker sehen im mittelalterlichen Ablaß ein aus der damaligen kirchlich-religiösen Zeitlage herausgewachsenes Novum, dem der Zusammenhang mit der Überlieferung der alten Zeit fehlt, ja das ähnlich wie die Sakramentenlehre und -praxis, und im Zusammenhang mit ihr, eine Stufe jener dem Gedanken der Hierarchie dienenden Entwicklung darstelle, weg vom Urchristentum und hin zum Konzil von Trient, in der die tiefinnerste Berechtigung der Reformation des 16. Jahrh. liege. Andere Gelehrte glaubten dagegen die Ablaßpraxis in der Kirche bis in die ersten christlichen Zeiten aufzeigen zu können. Zum Teil sahen sie schon in der vom hl. Paulus verfügten Wiederaufnahme des ausgestoßenen Korinthers einen „förmlichen" Ablaß. Demgegenüber stellt *Paulus* fest, daß es allgemein erteilte Ablässe im heutigen Sinne vor dem 11. Jahrh. nicht gab, daß erst mit dem 11. Jahrh. die Entwicklung des Ablaßwesens einsetzt. Um 1350 ist sie im wesentlichen abgeschlossen. Innerhalb dieser Entwicklung erscheint als ein bedeutsamer Einschnitt die Lateransynode von 1215, deren Entscheidungen über den Ablaß das bisherige zusammenfassen und die Folgezeit stark beeinflußen. Diese Synode ist auch für die Einteilung des Werkes maßgebend gewesen; dem Ablaß vor 1215 ist der erste Band gewidmet, während der zweite

die Zeit von 1215—1350 umfaßt. Dabei ist allerdings die Lehre der Theologen und Kanonisten über den Ablaß zusammenfassend vom 11. bis zum 14. Jahrh. im 1. Bande zur Darstellung gebracht.

Um die Anfänge des Ablasses und die weitere geschichtliche Entwicklung klarzulegen, bedurfte es nicht bloß einer weitausgreifenden Durchforschung oft sehr abgelegener Quellen, sondern auch der meisterhaften kritischen Sichtung, die *Paulus* eigen ist. Ein ganzer Wust von Fälschungen und Legenden mußte abgestoßen werden. Schwieriger war es, zu allen jenen Bußmilderungen und Bußformeln, die zum Teil bis in die ältesten Zeiten der Kirche zurückreichen und die bisweilen als Ablässe angesprochen wurden, ohne es zu sein, eine befriedigende Stellung zu gewinnen. Durch eine scharfe Umschreibung des Ablaßbegriffes zeigt *Paulus* in überzeugender Weise, daß die bis in die Anfänge der Kirchengeschichte zurückreichenden Milderungen der üblichen Buße nicht auf gleiche Stufe mit unserem heutigen Ablaß gestellt werden dürfen. Solche waren die Abkürzung der Wartezeit auf die Rekonziliation mit Rücksicht auf die Fürsprache von Bekennern, die Absolution der Büßer vor Ablauf der Bußzeit auf dem Sterbebette, die späteren Relaxationen, d. h. die durch manche Synoden erfolgten Milderungen der strengen Bußbestimmungen, endlich die Redemptionen, Umwandlungen der zu empfindlichen Bußwerke in andere leichtere, denen dann die gleiche Wirkung wie der kanonischen zugeschrieben wurde.

Den Ausführungen des Verf.s hierüber kann ein ernstes Bedenken nicht mehr entgegengehalten werden. Auch die mittelalterlichen Absolutionen von Lebenden und Verstorbenen und die oft gebrauchte Formel „in remissionem peccatorum injungimus", in denen man bisweilen Ablässe angekündigt gesehen hat, werden aus der Geschichte der Ablässe ausgeschaltet. Die Abschnitte, in denen *Paulus* diese Ausschaltung vornimmt, gehören zu den lehrreichsten des ganzen Werkes; sie sind ein klassisches Muster kritischer Interpretation und zeigen, wie schwierig mitunter das Verständnis mittelalterlicher Texte werden kann und wie sehr man sich vor dem leider häufigen Fehler zu hüten hat, solche Texte im Sinne eines späteren Sprachgebrauches auszudeuten. Die Absolutionen dieser Art, die außerhalb des Sakramentes gespendet werden, sind Fürbittgebete, manchmal auch die übliche Form des päpstlichen Segens. Auch die in den Gewohnheiten der Cluniazenserabtei Fruttuaria bezeugte Absolution möchten wir nicht für eine sakramentale halten. Das vorliegende Material beweist eine solche Häufigkeit dieser Absolutionen, daß man sie als Äußerung einer charakteristischen Geistesrichtung jener Zeiten

empfindet, in denen der gläubige Mensch sich aufs lebhafteste als Sünder fühlte. Die Formel „in remissionem injungimus", mit der gute Werke wohl als Buße auferlegt wurden, drückt nach *Paulus* die Überzeugung aus, das die Übung des Gehorsams die sündentilgende Kraft der guten Werke erhöhe. Darf nun auch der Ablaß mit den eben genannten Bußerleichterungen früherer Zeit nicht identifiziert werden, so ist doch zwischen beiden Erscheinungen ein Zusammenhang. Die älteren Bußmilderungen haben dem Ablaß die Wege bereitet; in ganz besonderer Weise gilt nach *Paulus* dies von den Redemptionen. Der Gedanke dieses Zusammenhanges tritt schon bei älteren Theologen als eine aus der Vorzeit überlieferte Tradition auf. *Paulus* sieht einen der Hauptgründe, warum die Ablaßpraxis im Oriente nicht aufkam, darin, daß es dort keine Bußredemptionen gab.

Von besonderem Interesse ist die Frage, welche Ursachen bei der Einführung der Ablässe wirksam gewesen sind und welche Gedanken dogmatischer Natur die Einführung begleiteten. Die wichtigste Ursache lag darin, daß die alten Bußbestimmungen infolge der geänderten Zeitverhältnisse unerträglich und daher unfruchtbar und schädlich geworden waren. Die Zeugnisse der Zeitgenossen beweisen, wie sehr dieser Übelstand empfunden wurde. Die kirchlichen Oberen mußten auf Abhilfe denken; die bisherigen Relaxationen und Redemptionen reichten nicht aus und mochten wohl auch das Bedenken erregen, daß die eingetretene Bußmilderung zwar den Zeitumständen Rechnung trug, aber den Sünder vielleicht nicht von den Folgen seiner Vergehungen befreite. Es wurde also, wie es nun einmal notwendig geworden war, ein Bußnachlaß gewährt; jeder Sünder konnte sich desselben teilhaftig machen durch die Leistung vorgeschriebener guter Werke, die jedoch nicht wie bei den Redemptionen als eine Umwandlung der Buße, sondern nur als Bedingung für die Ablaßgewinnung erscheinen. Der Bußnachlaß sollte aber auch vor Gott und im Jenseits Geltung haben und das geschah dadurch, daß an die Stelle der nun mangelnden Bußleistung eine fremde Genugtuung trat, die Verdienste Christi des Herrn. Die Kirche sah sich, wie gesagt, durch die Zeitverhältnisse zu dieser Einrichtung gedrängt; berechtigt aber war sie dazu einmal in kraft der ihr von Christus verliehenen Binde- und Lösegewalt und vermöge ihrer Vollmacht, die durch Christus der Menschheit erworbene Genugtuung zu verwalten. Das sind auch die Gedanken, aus denen das Auftreten des Ablasses dogmengeschichtlich verstanden werden kann. Denn nicht um eine neue Lehre handelt es sich hier, nicht um eine neue Auffassung der Kirche und ihrer Gewalt, sondern um

einen bestimmten neuen Gebrauch, den die Kirche von einer mit ihrem Wesen unzertrennlichen Gewalt macht. Daß übrigens die geistliche Obrigkeit bei der Einrichtung des Ablaßwesens in erster Linie auf die Förderung des religiösen Lebens bedacht war, darf man unbedenklich noch stärker betonen. Schon das Einstellen der Verdienste Christi in der Ablaßverleihung ist ein tief religiöser Gedanke; außerdem erscheinen als Bedingungen der Ablaßgewinnung der Schrift gemäß jene zwei gewaltigen Hebel des christlichen Tugendlebens, Gebet und Almosen. Daß dabei auch die Förderung kirchlicher und gemeinnütziger Anstalten und Unternehmungen eine Rolle gespielt hat, ist durchaus nicht zu leugnen, aber auch vollkommen berechtigt und religiös. In dem Kapitel über den Ablaß als Kulturfaktor zeigt *Paulus* eingehend, wie vieles Kunst und Wissenschaft und vor allem die Caritas dem Ablaßwesen zu verdanken hat. Das ganze Ablaßwesen aber zu einem jeder religiösen Seite entbehrenden Finanzinstitut im Interesse der Hierarchie zu machen, ist eine historische Unterstellung, die *Paulus* ebenso sachlich wie entschieden zurückweist.

Die interessante geschichtliche Entwicklung des Ablasses vom Beginn bis 1350 zeigt nach dem endgültigen Feststellungen des Verf.s folgende Hauptlinien. Neben den Redemptionen finden sich zuerst (schon im 9. Jahrh.) individuelle, d. h. von Fall zu Fall erteilte Bußnachlasse für Schenkungen an Kirchen, für Wallfahrten, insbesondere für Pilgerfahrten nach Rom, die nach *Paulus* als eigentliche Ablässe zu gelten haben. Der Verf. findet ein häufiges Vorkommen derartiger Ablässe für Schenkungen an Kirchen im 11. Jahrh. durch *Petrus Damiani* in einer Weise bezeugt, die bereits eine längere Dauer dieser Praxis voraussetzt; für Rompilger werden Beispiele beigebracht aus den Pontifikaten Benedikts III (855 8) bis zu Alexander II (1061/73).

Es ist für die Gesamtdarstellung belanglos, wenn man nicht in allen Fällen die Tatsache einer wirklichen Ablaßverleihung als erwiesen annehmen wollte. Dem katholischen Ablaß ist es eben wesentlich, daß für den Bußnachlaß eine fremde Genugtuung eingesetzt werde. Es möchte nun scheinen, daß in vielen wenigstens der vorliegenden Fälle eine derartige Auffassung nicht erschlossen werden kann. Der Bußerlaß wird erteilt im Anschluß an eine Leistung, die als Zeichen besonderen Bußeifers gelten mußte, ist also eine gewissermaßen vom Büßer verdiente Milderung. Diese Bemerkung mag für den gelehrten Verf. bedeutungslos sein, dem weniger kundigen Leser bleibt ein Rest von Unklarheit.

Wie dem auch sei, jedenfalls haben sich aus den Redemptionen und jenen individuellen Bußerlässen im Laufe des 11. Jhdts. die generell erteilten Ablässe entwickelt. Die ältesten allgemeinen Ablässe sind für Almosen und Kirchenbesuche und zwar von Bischöfen erteilt worden. Als erster ist ein Kirchweihablaß bekannt, den die Bischöfe Pontius von Glandeve und Frodon von Sisteron noch vor 1029 gewährt haben. Das südliche Frankreich und das nördliche Spanien ist die Urheimat dieser bischöflichen Ablässe; von dort aus haben sie sich weiter verbreitet. In Deutschland haben sie vor 1200 keine Nachahmung gefunden. Die päpstlichen Ablässe treten etwas später auf. Der erste uns bekannte ist nach *Paulus* der ziemlich hohe Ablaß von drei Jahren, den Nikolaus II im Jahre 1060 bei der Altarweihe der Abteikirche von Farfa erteilt hat. Die Ablaßverleihung war im 11. und 12. Jhdt. eine recht mäßige, sowohl was die Zahl als auch was die Höhe der Ablässe anlangt. Die Klagen der Lateransynode von 1215 über „indiscretas et superfluas indulgentias, quas quidam ecclesiarum praelati facere non verentur" und noch früher eine Kritik *Abaelards* beziehen sich ohne Zweifel nur auf das indiskrete Vorgehen einzelner Bischöfe und dürfen nicht verallgemeinert werden. Die Höhe der Ablässe schwankt zwischen 7 Tagen und dem seltenen Ausmaß von drei Jahren; der Ablaß von 1 Jahr und 40 Tagen wird besonders häufig. Das 13. und 14. Jahrhdt. weist eine Erweiterung des Ablaßwesens auf. Die Ablässe werden häufiger und ausgiebiger; es finden sich solche von 7 und mehr Jahren, vereinzelt sogar von 40, ja von 100 Jahren. Besonders einige Päpste von Avignon zeigten eine ungewöhnliche Freigebigkeit. Nur wenig später als der Ablaß für Almosen und Gebet begegnet der Kreuzzugsablaß, ein herrliches Zeugnis der Vorliebe der Päpste für die große Idee des Mittelalters. Nach gewöhnlicher Ansicht ist der erste vollkommene Kreuzzugsablaß im Jahre 1095 auf der Synode von Clermont von Urban II verkündet worden. In neuester Zeit wurde der Versuch gemacht, die Anfänge des Kreuzzugsablasses bis in das 8. Jhdt. hinaufzuschieben. Nach *Paulus* muß nunmehr als der erste nachweisbare Kreuzzugablaß jener in der Folge wenig beachtete Bußerlaß gelten, den Alexander II 1063 den Kämpfern gegen die Mauren in Spanien erteilte. Späterhin wurde der Ablaß nicht nur gegen die Mauren oder im Interesse der Wiedereroberung des hl. Grabes ausgeschrieben, sondern auch gegen die heidnischen Preußen und Lithauer, gegen die Mongolen oder Tartaren, gegen die schismatischen Griechen und gegen Häretiker, schließlich auch gegen kirchenfeindliche oder mit dem Papste in Streit geratene Fürsten

und Städte, was begreiflicherweise schon in den Streitschriften der Stauferzeit sehr widersprechend beurteilt wird.

Noch eine Fülle von anderen Problemen wird von *Paulus* behandelt; es existiert wohl kaum eine Frage über den Ablaß, die nicht erörtert würde. Hier seien erwähnt die Untersuchungen über die Zuwendung der Ablässe an die Verstorbenen, die zuerst ohne die kirchliche Auktorität vom christlichen Volke offenbar in lebendiger Auffassung der communio sanctorum geübt wurde. Im Anschluß an diese Praxis haben mehrere Theologen, darunter *Thomas von Aquin* die Möglichkeit eines Ablasses für die Verstorbenen erörtert und bejaht. Von kirchlichen Obern ist mit einer einzigen Ausnahme vor 1350 ein Ablaß für Verstorbene nicht verliehen worden. Sehr lehrreich ist die Abhandlung über die sittlichen Folgen des Ablaßwesens, über Ablaßprediger und Almosensammler und die damit zusammenhängenden Mißbräuche; recht dankenswert die sorgfältige kritische Auseinandersetzung über einige berühmte, aber unechte Ablässe wie über die Ablässe der hl. Stätten in Jerusalem, über den Portiunkulaablaß, über die Sabbatinbulle u. s. w. Von apologetischer Bedeutung sind die Ausführungen über Ablässe für künftige Sünden und über den Ablaß von Schuld und Strafe.

Die Darstellung, die *Paulus* von der Lehre der Theologen über den Ablaß gibt, ist in mehrfacher Hinsicht beachtenswert. Die Praxis der Ablaßverleihung geht voraus, die Lehre folgt erst nach einem Jahrhundert allmählich nach. Wenn man von den Bemerkungen *Abaelards* absieht, die übrigens für die damaligen Anschauungen wenig bieten, fangen die Theologen erst in der 2. Hälfte des 12. Jhdts. an, über den Ablaß zu schreiben, und zwar als erste *Petrus* von *Poitiers* und *Petrus Cantor*. Diese Tatsache ist, die *Paulus* mit Recht hervorhebt, für die Stellung der theologischen Wissenschaft innerhalb der kirchlichen Lehrentwicklung sehr bedeutsam. Im übrigen zeigt die Geschichte der Ablaßlehre in der Scholastik dasselbe Bild wie in anderen Fragen. In der Zeit der Frühscholastik eine große Unsicherheit, ein Suchen und Tasten, eine gewisse Unbeholfenheit gegenüber oft merkwürdigen Schwierigkeiten. Bei *Albert dem Großen*, der hier die Reihe der großen Scholastiker des 13. Jhdts. eröffnet, finden wir sofort eine klare, fast abschließende Doktrin. Daß *Albert der Große* als erster zu nennen ist, nicht *Alexander von Hales*, hat *Paulus* überzeugend dargetan. Der in der Summe *Alexanders* enthaltene Abschnitt über den Ablaß ist ein späterer, namentlich aus *Bonaventura* entlehnter Zusatz. *Thomas von Aquin* zeigt sich auch in der Ablaßlehre als der überragende Meister.

Durch seine Ausführungen über die stellvertretende Genugtuung und die Begründung der Thesauruslehre aus der Einheit der mystischen Leibes Christi hat er die Ablaßlehre in das Ganze der katholischen Dogmatik klar eingebaut. Trotz der Unsicherheit in der Frühscholastik läßt sich aber in den wesentlichsten Punkten eine strenge Kontinuität in der Auffassung der Ablässe durch die ganze Zeit ihres Bestehens erkennen. Stets erscheint der Ablaß als Erlaß nicht der Sündenschuld, sondern der Strafen und daher ist zu seiner Gewinnung notwendig, daß die Schuld durch Reue und bei schweren Sünden durch die Beichte vorerst getilgt werde.

Paulus hat durch seine hervorragende Arbeit alle Dogmenhistoriker und Theologen zu großem Dank verpflichtet und wir möchten wünschen, daß die Geschichte des Ablasses nicht auf die engsten Gelehrtenkreise beschränkt bleibe, sondern in der Bibliothek der Theologiestudierenden und der Geistlichen einen Platz finde als beste Aufklärung über die schwierige Ablaßfrage und als Vorbild dogmengeschichtlicher Untersuchungen.

Innsbruck. Franz Pangerl S. J.

Stoeckius, Dr. Hermann, Privatdozent an der Universität Marburg, **Ignatius von Loyolas Gedanken über Aufnahme und Bildung von Novizen.** Langensalza 1925, H. Beyer & Söhne. 118 S. kl. 8°. (Heft 808: Friedrich Manns Pädagogisches Magazin. Abhandlungen vom Gebiete der Pädagogik und ihrer Hilfswissenschaften).

Universitätsdozent *Hermann Stoeckius*, dessen Forschungen auf dem Gebiete der ältesten Jesuitengeschichte auch in dieser Zeitschrift mehrmals anerkennend besprochen wurden, behandelt in diesem vorliegenden neuen Werke nicht allein, wie man nach dem Titel annehmen könnte, die Gedanken Loyolas über die Aufnahme und Bildung der Novizen, sondern schickt auch eine Einleitung über die Bildung der Novizen in den älteren Orden und Voruntersuchungen über die Gelübde und Grade der Gesellschaft Jesu voraus. Zuerst erklärt er die Natur des Noviziates der Gesellschaft und seiner Einteilung in zwei Probezeiten, die erste (prima probatio) oder Kandidatur, die gewöhnlich nur einige Tage dauert und dazu dient, den Bewerber über die Natur der Gesellschaft zu belehren, die zweite oder das eigentliche Noviziat (secunda probatio), das in der Gesellschaft Jesu zwei Jahre dauert. Es folgen die Erörterungen über die Gelübde. Die Devotionsgelübde im Noviziate gestattete Ignatius nur auf Verlangen der Novizen, die Obern oder Novizenmeister durften sie nicht befehlen. Die Ordensgelübde,

die nach dem Noviziate folgen, sind vorgeschrieben und verpflichten nach den Vorschriften des Institutes. Es sind drei Arten von Ordensgelübden zu unterscheiden: die feierlichen Profeßgelübde, die letzten oder öffentlichen Gelübde der formierten Koadjutoren, und die einfachen (nicht öffentlichen) Gelübde der Scholastiker und nicht formierten Laienbrüder mit dem Versprechen, in die Gesellschaft einzutreten. Diese verschiedenen Gelübde begründen die drei verschiedenen Grade in der Gesellschaft, die klar dargelegt werden. Je nachdem man den Begriff der Gesellschaft im engsten und eigentlichen Sinne mit der Beschränkung auf die Professen oder in einem weiteren Sinne mit der Ausdehnung auf die andern Grade und auch auf die Novizen nimmt, kann man auch verschiedene Aufnahmen unterscheiden. Doch beschränkt sich der Verfasser auf die Aufnahme oder Zulassung zum Noviziat und entwickelt in der eigentlichen „Darstellung" das Verfahren des heiligen Ignatius und seine Grundsätze nach den Entwicklungsreihen, die sich zwar zeitlich nicht immer genau abgrenzen lassen, aber doch in der Sachlage und den verschiedenen Arten, wie Ignatius vorging, begründet sind. Anders verfuhr Ignatius vor der Bestätigung der Gesellschaft durch den Papst, anders nach ihrer Bestätigung, als er wegen den fortwährend wachsenden Anforderungen gezwungen war, die Zahl der Novizen zu vermehren, aber noch keine oder nur ungenügende Vorschriften für die Aufnahme bestanden, wieder anders, nachdem er 1551 eine „allgemeine Prüfungsordnung" für die Aufnahmebewerber hinausgegeben hatte. Im allgemeinen war er im Anfange bei der Aufnahme von Bewerbern milde, später wurde er immer strenger und pflegte zu sagen, „wenn ihn noch ein Umstand das Leben wünschenswert erscheinen lasse, so sei es der, bei der Aufnahme in seine Gesellschaft mit Strenge verfahren zu können" (S. 32). Er verlangte von den Obern, die ihm einen Bewerber zur Aufnahme empfahlen, die genaue Beobachtung der allgemeinen Prüfungsordnung und sandte Schreiben zurück, die einen Punkt dieser Verordnung übersehen hatten. Die Darstellung schließt mit der Bildung und Erziehung der Kandidaten und Novizen im Profeßhause zu Rom und bringt hier eine Reihe Einzelfälle, die sehr charakteristisch sind für die Liebe, Klugheit und väterliche Strenge des Ordensstifters. Im Schlußwort erwähnt er kurz den Unterschied zwischen den Vorschriften und der Auffassung des hl. Ignatius und den Noviziaten der älteren Orden. Im Anhange wird die allgemeine Prüfungsordnung in italienischer, spanischer und lateinischer Fassung genau abgedruckt und ebenso die Vorschriften für die „Vorprüfung" nach

der Form des heiligen Ignatius und des Visitators Nadal. In der dritten Beilage versinnlicht er durch Kreise die Auffassung des heiligen Ignatius über das Wesen der Gesellschaft und setzt zum Vergleiche daneben seine eigene Auffassung. Eine kurze Übersichtstabelle in der vierten Beilage erleichtert den Überblick und das Verständnis der Ausführungen des Verfassers.

Zu wünschen wäre, daß in einer zweiten Auflage einige minder richtige Wendungen hinsichtlich der Gelübde verbessert würden. Vor allem gilt das von den Sätzen, die eine Lösbarkeit der einfachen Gelübde durch den freien Willen des Gelobenden anzudeuten scheinen. So S. 16 der Satz: „Da das erste (votum simplex) bedingt ist, so hängt seine Erfüllung von der Einsicht und dem Willen des Votanten ab". Die Gelübde der Gesellschaft können aber nicht einseitig vom Votanten, sondern nur aus guten Gründen von der Gesellschaft selbst gelöst werden. Auch die Ehe ist nur möglich, wenn der Betreffende rechtmäßig vom Gelübde entbunden und noch nicht Subdiakon, Diakon oder Priester ist. Auch der Satz 14 „und das Gelübde der Armut gegenwärtig noch nicht ausüben" sollte anders gefaßt werden. Alle Scholastiker und Brüder, auch die, welche noch nicht die letzten Gelübde abgelegt haben, üben das Gelübde der Armut aus, soweit es sie verpflichtet. Es verpflichtet aber nicht zur Aufgabe jedes Besitzes, sondern nur zum Verzicht auf den freien Gebrauch des Besitzes ohne Zustimmung des Obern.

Der Ausdruck „Menschenfischerei" (piscatio, S. 24) wird vom heiligen Ignatius meist im Sinne des Evangeliums gebraucht und ist daher in diesem Zusammenhang zu eng gefaßt. Ignatius will vor allem Seelen retten und sie zur Vollkommenheit anleiten. Daraus ergibt sich dann von selbst, daß einige, die nach Vollkommenheit streben, in die Gesellschaft eintreten werden. Zu verwundern ist, daß *St.* S. 75 bei Canisius nur die Rheinischen Akten von *Hansen*, nicht auch die „Epistulae und Acta B. Petri Canisii" von *Braunsberger* anführt. Die reichen Anmerkungen bei dem letzteren würden ihn viel Licht gegeben haben. Auch der zweite Band der „Storia della Compagnia di Gesù in Italia" von P. *Pietro Tacchi-Venturi* (Rom 1922) würde ihm die Arbeit erleichtert haben. Bei der Erklärung der Gelübde würde er auch mit Vorteil das Werk: „De Religiosis. Praelectiones de jure regularium" von P. *Jòseph Biederlack* und *Max. Führich*, Innsbruck, Rauch, 1919, zur Klärung und sicheren Abgrenzung der Begriffe mit Vorteil zu Rate gezogen haben. Doch wird dadurch das Verdienst des Verf.s, der die monumentalen Quellen genau kennt und sorgfältig verwertet hat, nicht vermindert. Möge sein Werk

in allen Noviziaten Beachtung finden und die Gedanken des heiligen Ignatius weithin bekannt machen!

Innsbruck. Alois Kröß S. J.

Weltkirche und Weltfriede. Katholische Gedanken zum Kriegs- und Friedensproblem von *Franciscus Maria Stratmann O. P.* Augsburg 1924, Haas und Grabherr. 295 S.

Was der Heiland vom Ärgernis sagt: „Wehe der Welt um der Ärgernisse willen; es müssen zwar Ärgernisse kommen, aber wehe demjenigen, durch den das Ärgernis kommt", das gilt in entsprechend verschärftem Grade von den Kriegen: Wehe, tausendmal wehe der Welt um der Kriege willen; es müssen zwar Kriege kommen, aber wehe, tausend- und millionenmal wehe denjenigen, durch welche ein Krieg kommt. Wie dem Sumpfboden mit Naturnotwendigkeit gewisse Giftpflanzen entwachsen, so entspringen aus den verderbten Anlagen der Menschen die moralischen Übel, die Ärgernisse und die Kriege. So lange dieser Sumpfboden nicht trocken gelegt, solange persönlicher und nationaler Stolz, Habsucht, Herrschsucht nicht unterdrückt, ja sogar gezüchtet werden, so lange der persönliche Egoismus wohl noch als unedel, der nationale Egoismus aber als edel und hochsinnig gilt, werden auch Kriege mit Notwendigkeit entstehen. Lassen sich nun diese, ebenso wenig als die Ärgernisse, auch nicht vollständig aus der Welt bannen, so müssen doch alle, die christlich, ja auch nur menschlich denken und fühlen, den Kriegen vorzubeugen sich alle Mühe geben. Daher ist eine Friedensbewegung allseitig zu begrüßen und mit allen erlaubten und vernünftigen Mitteln zu fördern.

Mit Wärme und Begeisterung tritt P. *Stratmann* für die Friedensbewegung ein; er fordert alle kirchlichen Kreise, auch die höchsten, nachdrücklichst auf, für den Frieden sich einzusetzen, wobei er sich gerade von der Mitwirkung der Kirche die größten Erfolge verspricht.

„Die Kirche", sagt er (S. 279 f), „ist im Besitze größter moralischer Machtmittel ... Die Kuppel der katholischen Kirche umspannt die Welt. Die Zentralisation der Hierarchie um den Mittelpunkt Rom ist immer fester und lebensvoller geworden. Weisungen, die den Charakter verpflichtender Vorschriften haben, zumal soweit sie den Klerus, seine Erziehung und seine äußeren Amtspflichten betreffen, werden unter bischöflicher Aufsicht mit einer sonst nur in militärischen Verhältnissen üblichen Disziplin durchgeführt. Ein Befehl Roms — und deutsche Bischöfe würden mit französischen zu

gemeinsamer Aussprache, Beratung und Beschlußfassung an einem Tische sitzen. Ein Befehl Roms — und auf der ganzen Erde würde ein bestimmter Sonn- oder Feiertag als Friedensgedenktag mit entsprechenden Feiern und Belehrungen abgehalten werden. Ein Befehl Roms — und in allen Gottesdiensten würden Gebete für den Frieden verrichtet!"

Ob der Hl. Vater in Rom und die vielen Ratgeber, die er dort und in der ganzen Kirche hat, den vom Verf. angegebenen Weg für gangbar hält, darüber werden wir das Urteil ihm selbst überlassen müssen. Ob viele reife und besonnene Leser des Buches dem Verfasser beistimmen werden?

Sehr schön sind die beiden Abschnitte über die „Vaterlandsliebe" (S. 215 ff) und die „Menschheitsliebe" (S. 252 ff).

Von geringerer Bedeutung aber doch zu bedauern ist es, daß der Verf. bei seiner Erörterung der Begriffe Nation, Vaterland, Staat zu keinem klaren Ergebnisse gelangt. Für die große Mehrzahl seiner Leser allerdings werden Staatsangehörigkeit, Vaterland und Nationalität tatsächlich wohl zusammenfallen. Da er aber seine Leser auch mit diesen Begriffen bekanntmachen will, wäre eine genauere Feststellung derselben vonnöten gewesen; in den letzten Jahrzehnten wurden sie vielfach und auch gründlich besprochen. Hier ist nicht der Platz, weiter auf sie einzugehen. Nur das sei bemerkt, daß die Staatsangehörigkeit viel weitere und viel strengere Pflichten auferlegt als das Vaterland als solches und vor allem als die Nationalität. Dessen werden sich im letzten Jahrzehnt ganz besonders die aus den Ländern der Mittelmächte nach den Vereinigten Staaten Nord-Amerikas ausgewanderten und dort das Bürgerrecht besitzenden Deutschen und Österreicher u. s. w. bewußt geworden sein. Wenn auch ihr Herz noch dem Vaterlande, d. h. dem Lande, in dem sie geboren und erzogen wurden, angehörte, das sie (vielleicht aus Not) verlassen hatten, so legte ihnen doch die Staatsangehörigkeit oder das Bürgerrecht, das sie jenseits des Meeres erworben hatten, die wesentlich gleichen Pflichten auf mit denen, welche den ebendort geborenen und erzogenen Bürgern oblagen, d. h. denjenigen, welche Amerika auch ihr Vaterland nannten. Wohl legt auch die Nationalität gewisse sittliche Pflichten auf — es sind Liebespflichten, ebenso wie die vaterländischen, während die staatsbürgerlichen den Charakter von Rechtspflichten tragen — doch wird man sie für geringwertiger anzusehen haben als die vaterländischen. Obwohl nun diese Begriffe nicht unerheblich verschieden sind, so werden doch namentlich die Worte nationale Gesinnung und patriotische Gesinnung, somit auch Nationalismus und Patriotismus fast gewöhnlich in demselben Sinne gebraucht. Und da die große Mehrzahl der Menschen demselben Staate

angehört wie ihre Eltern und Vorfahren, so kommt es, daß die Worte Nationalismus und Patriotismus die liebende Gesinnung ausdrücken, die jemand jenem Lande und den dasselbe bewohnenden Menschen entgegenbringt, in dem er und seine Eltern u. s. w. geboren wurde, dessen Sprache er spricht und dem er als Bürger angehört.

Scharfe Worte drängen sich dem Verf. mit vollem Rechte in die Feder über den Nationalismus als überspannte Vaterlandsliebe. „Der politische Nationalismus", sagt er, „ist kein geringerer innerkirchlicher Feind als der dogmatische Modernismus". „Der Nationalismus wird zum vollen Religionsersatz. Eben weil der Mensch etwas haben muß, was er verehrt, dem er sich als seinem höchsten Gute hingibt, verfallen so viele mit diesem Drange auf den überpersönlichen Staat (es kann auch der Zukunftsstaat sein) oder die überpersönliche Nation" (S. 234). Damit stimmt der vor nicht langer Zeit von einer belgischen Zeitschrift ausgesprochene Gedanke überein, der Nationalismus werde die erste Häresie sein, die verurteilt werden würde.

Wie die bereits erwähnte, so bringt der Verf. auch noch andere Anschauungen vor, die manchen Lesern zu optimistisch erscheinen werden. Allerdings, ein auch etwas übertriebener Optimismus verdient immer noch den Vorzug vor dem Pessimismus, der seiner Natur nach niederdrückend und lähmend wirkt. S. 266 führt er Verschiedenes an, um ein „Zurücktreten der physischen Gewalt vor geistigen Formen der Auseinandersetzung", das seit Jahrhunderten bemerkbar sei, zu beweisen. Das berechtigt in seinem Sinn zu der Hoffnung, auch bei internationalen Streitigkeiten werde sich die geistige Form der Auseinandersetzung allmählig Bahn brechen. Indes, manche Leser werden dabei nicht etwa nur an die Grausamkeiten des letzten Krieges oder an das häufige Vorgehen der Kommunisten u. ähnl. denken, sondern auch an die jetzt üblichen Streiks, an die rücksichtslose Unterdrückung der Minoritäten in den gesetzgebenden Körperschaften, etwa auch an den „Kulturkampf" in Deutschland, an die verschiedenen Obstruktionsmethoden in den Parlamenten u. s. w. Mit dem Ausdrucke „geistige Formen der Auseinandersetzung" lassen sich alle diese Methoden nicht benennen; sie sind nur andere Formen der Gewaltanwendung.

Die Greuel des Krieges und die verheerenden Folgen desselben für alle kriegführenden Nationen lassen sich natürlich nicht grell genug darstellen. Mit Recht deutet der Verf. die gräßliche Sittenlosigkeit nur mit einigen kräftigen Strichen an. Auf welchen Tiefstand die Beobachtung des achten Gebotes Gottes gesunken war, hätte vielleicht noch eingehender gesagt werden

können. Außer den rein menschlichen Gründen sucht der Verf. seinen Lesern noch einen besonderen, wohl nur von wenigen beachteten Beweggrund zur Verabscheuung des Krieges nahe zu legen. Das ganze Werk durchzieht der Gedanke des corpus Christi mysticum. Gewiß ist dieser Gedanke für einen religiösen Menschen außerordentlich wirksam, und es läßt sich auch nicht leugnen, daß nicht nur die tatsächliche Mitgliedschaft, sondern auch schon eine allen Menschen zuteil gewordene Berufung zur wahren Kirche Gottes, dem corpus Christi mysticum, eine über das bloße Menschsein hinausgehende Würde verleiht. Indes sind doch die tatsächliche Zugehörigkeit zur Kirche und die bloße Berufung zu derselben wesentlich von einander verschieden und die Klarstellung dieses Unterschiedes würde dem vom Verf. immer wieder hervorgehobenen Beweggrund, der Krieg sei als eine Zerfleischung des corpus Christi mysticum anzusehen, sehr viel von seiner Kraft nehmen.

Natürlich mußte auch die sittliche Erlaubtheit des Krieges zur Sprache kommen; der Verf. widmet dieser Frage außer gelegentlichen Bemerkungen etwa fünfzig Seiten (S. 69—117); hier berücksichtigt er vor allem den hl. *Thomas*[1]) und die klassische Abhandlung des *Franz* von *Vittoria*, De jure belli[2]).

Wegen der theoretischen und praktischen Wichtigkeit der Frage sei hier einiges gesagt.

Auch diesen Ausführungen des Verf.s fehlt es oft an Klarheit und Gründlichkeit. Zuerst (S. 77—80) handelt er vom „Verteidigungskrieg". Er hebt besonders das Bestreben der Staaten hervor, die von ihnen zu unternehmenden oder schon geführten Kriege als „Verteidigungskriege" zum Schutze ihrer berechtigten Interessen hinzustellen. Das ist gewiß wahr, überhebt uns aber nicht der Notwendigkeit, die naturrechtlichen, also von der christlichen Ethik geforderten Bedingungen festzustellen, die zur Erlaubtheit eines wirklich diesen Namen verdienenden Defensivkrieges erforderlich sind. Hier kommt der von *Vittoria* so oft betonte Grundsatz in Betracht, auf zwei von einander un-

[1]) Die quaest. 40 der Summa theol. 2,2 mit der Überschrift de bello enthält vier Artikel über die vier Fragen: Utrum bellare sit semper peccatum; utrum clericis et episcopis sit licitum pugnare; utrum est illicitum in bellis uti insidiis; utrum liceat diebus festis bellare.

[2]) Sie ist als Relectio sexta enthalten in den „Relectiones tredecim P. *Francisci Victoriae Ord. Praed.*" Die folgenden Zitate sind nach der Ausgabe Ingolstadii 1580 (pag. 266—304).

abhängige Staaten hätten jene Rechtsnormen entsprechende Anwendung zu finden, welche die christliche Ethik und Moraltheologie für die rechtlichen Beziehungen von einander unabhängiger Privatpersonen aufstellen und anwenden. Für die Hintanhaltung von Verteidigungskriegen dürfte besonders das von *Vittoria* (n. 27) anerkannte principium possessionis (In dubio melior est conditio possidentis) von Wichtigkeit sein.

S. 80 geht der Verf. über zur Besprechung des Angriffskrieges. Hier erst führt er die vom hl. *Thomas* für die Erlaubtheit eines Krieges verlangten drei Bedingungen an (2. 2. q. 40. art. 1): auctoritas competens, causa justa, recta intentio. Der hl. Lehrer verlangt aber diese allgemein für jeden, also auch den Verteidigungskrieg; ebenso auch *Vittoria*. Die zweite Bedingung, causa justa, hat auch für den Verteidigungskrieg, wenn er diesen Namen wirklich verdienen soll, noch eine besondere Bedeutung. Indem nun der Verf. erst an dieser Stelle die drei Bedingungen angibt, gewinnt es den Anschein, als ob sie für den Angriffs- oder Vindikativkrieg allein oder doch vorzugsweise gelten. *Vittoria* gibt dann, wo er vom Angriffskrieg spricht, zuerst einige nicht ausreichende Gründe (causae non justae) an, von denen zwar nicht die erste, wohl aber die zweite und dritte Bedeutung für die Jetztzeit haben. Die beiden letzteren lauten nämlich: „Non est justa causa belli amplificatio imperii. Non est justa causa belli gloria propria aut aliud commodum principis" (vel nationis). Den Kriegsschwärmern gegenüber wäre es wohl nützlich gewesen, diese Gedanken *Vittorias* nicht nur nicht zu übergehen, sondern sogar länger bei ihnen zu verweilen. *Vittoria* fährt dann fort (n. 13): Unica est et sola causa justa inferendi bellum injuria accepta. Daß er hier den Angriffskrieg meint, nicht aber den Defensivkrieg, geht auch schon aus der Definition hervor, die er vom Angriffskrieg zu Beginn der ganzen Abhandlung gegeben hat. Hier sagt er nämlich, die sittliche Erlaubtheit „de bello defensivo in dubiam vocari non potest, quia vim vi repellere licet . . . Probatur etiam de bello offensivo, id est in quo non solum defenduntur aut etiam repetuntur res, sed ubi petitur vindicta pro injuria accepta" (n. 1). Und da die Gerichte für geringe Injurien nicht große Strafen auferlegen dürfen, so darf auch ein Staat nicht wegen jeder geringen, von einem andern Staat ihm angetanen Beleidigung diesen mit Krieg überziehen. Der Krieg ist ein großes Übel; daher setzt ein Strafkrieg eine schwere Injurie voraus.

Anders als zu des hl. *Thomas* und auch zu *Vittorias* Zeiten pflegen jetzt die Staaten Kriege zu unternehmen. Früher waren es die Fürsten, welche die Kriege begannen und mit Söldnerheeren

führten. Gegenwärtig können Kriege kaum mehr anders als mit Zustimmung der Parlamente, also der Vertreter des ganzen Volkes, stattfinden. Früher waren es mehr Fürstenkriege, jetzt mehr oder weniger Volkskriege. Das gibt Veranlassung zu der Frage, ob das, was die älteren Autoren über die Schonung der Zivilbevölkerung, der am Kriege Unschuldigen (innocentes), lehren, auch heute noch im gleichen Maße gilt. Sodann übt die Zivilbevölkerung zumeist einen mehrfachen Einfluß und Druck auf die Krieger aus, und zwar eine moralische Mitwirkung z. B. durch die im Hinterlande erscheinenden Kriegsartikel und sonstigen Drucksachen, sowie eine physische Mitwirkung z. B. durch Zusendung verschiedener Mittel, die ihnen den Kampf gegen die Feinde erleichtern. Eine zeitgemäße Untersuchung über die Erlaubtheit des Krieges wird auch diese Fragen, die hier natürlich nur angedeutet werden können, nicht übergehen dürfen.

Nach der Besprechung der drei angegebenen Bedingungen gibt *Str.* als vierte „die rechte Art" der Kriegführung an. Dazu sei bemerkt: 1) Auch *Vittoria* läßt die „rechte Art" nicht unerwähnt, vielmehr beantwortet er eine Reihe von Einzelfragen, die sich auf die im Kriege erlaubten Handlungen beziehen; 2) es geht wohl nicht gut an, den Krieg selbst ungerecht zu nennen, wenn nur manche unerlaubte und ungerechte Mittel bei der Durchführung angewendet werden. Erst dann, wenn in ganz überwiegendem Maße solche zur Verwendung kommen, wird der Krieg selbst die Bezeichnung „ungerecht" verdienen.

Die ganze Beurteilung des Krieges „vom Standpunkte des Naturrechtes" faßt *Str.* dann in ein „Endergebnis" zusammen. „Die zur Gerechtigkeit eines Krieges erforderlichen Voraussetzungen, wie sie namentlich der Hauptvertreter des augustinisch-thomistischen Kriegsrechtes, *Franziscus de Victoria*, aus den Prinzipien der beiden Meister entwickelt hat, lassen sich in folgenden zehn Punkten zusammenfassen" (S. 103). Von diesen zehn Punkten gehen einige den Verteidigungskrieg nicht weniger an als den Angriffskrieg, zudem müßten zu einigen derselben einschränkende Bemerkungen gemacht werden namentlich mit Rücksicht auf die Defensivkriege. Auf alles einzugehen fehlt hier der Raum. Nur das eine sei bemerkt, daß ein Staat sich ohne Zweifel verteidigen darf, wenn ein anderer Staat ihn in gutem, aber irrigen Glauben, also ohne formelle Schuld angreift, und daß ein Krieg wohl möglich ist ohne formelle Schuld auf beiden Seiten. Das objektive Recht besteht gewiß nur auf einer Seite, und daher muß man sagen, daß ein Krieg, in dem beide Seiten objektiv Recht haben, nicht möglich ist. Aber wie im privaten Leben das Recht nicht not-

wendig mit gutem Glauben, das Unrecht mit bösem Glauben verbunden ist, so kann das Gleiche auch unter Staaten stattfinden. Der Verf. meint zwar (S. 88): „Der unrechtmäßige Besitz kann entweder bewiesen werden oder nicht. Wird er bewiesen und der bisher sie zu Unrecht innehabende Staat gibt sie nicht heraus, dann wird er moralisch schuldig". Darauf ist denn doch zu sagen, daß die moralische Schuld nicht nur von der Beweisbarkeit des Unrechtes abhängt, sondern auch von der Wirkung des Beweises auf den Besitzer. Überzeugt der Beweis ihn nicht — und wie oft ist dies der Fall, wie bezüglich anderer sittlicher Vorschriften, so auch in Rechtssachen! — dann bleibt die moralische Schuld trotz des Beweises doch ausgeschlossen. Die Worte des Verf.s würden ja, falls sie richtig wären, bei objektiv feststehenden Sittenvorschriften jeden guten Glauben am Gegenteil ausschließen. Wie schwer es ist, die objektive Schuld zu konstatieren und sich nicht durch Voreingenommenheit beirren zu lassen, zeigt sich beim Verf. selbst S. 90 bei seiner Beurteilung der Sache Österreich-Serbien vor Kriegsausbruch.

Wiederholt bedient sich der Verf. des Ausdrucks „Augustinisch-Thomistisches Kriegsrecht". Dieses umfaßt nicht sehr viele Sätze. Von größerer Bedeutung als diese selbst dürften die ihnen zugrunde liegenden Gedanken sein, und eben diese Grundprinzipien haben *Vittoria*, *Suarez* und auch andere Autoren verwertet, um das Kriegsrecht eingehender zu entwickeln. Die hauptsächlichsten Grundgedanken lassen sich kurz so fassen: 1) Die Staaten und überhaupt alle öffentlich-rechtlichen Körperschaften sind ebensowohl wie die Einzelpersonen und die von ihnen gebildeten Privatvereinigungen, an das von Gott gegebene Gesetz mit seinen Pflichten und Rechten gebunden. 2) Auf die rechtlichen und sittlichen Beziehungen der Staaten untereinander haben die Normen entsprechende Anwendung zu finden, die das göttliche Gesetz für die rechtlichen und sittlichen Beziehungen der Einzelpersonen und der Privatgesellschaften festgesetzt hat. In dieser Hinsicht ist sehr bezeichnend, daß der hl. *Thomas* in dem oben zitierten Artikel ebensowohl von der privaten Gewaltanwendung wie vom Kriege spricht. Ebenso spricht auch *Vittoria* (n. 2): Bellum defensivum quilibet potest suscipere et gerere etiam privatus. Haec patent. Nam vim vi repellere licet. Unde hoc bellum quilibet potest gerere sine auctoritate cujuscunque alterius non solum pro defensione personae, sed etiam rerum et bonorum. Das Wort bellare, dessen er sich bedient, bedeutet nicht nur „Kriegführung" sondern auch Gewaltanwendung gegenüber einer Einzelperson, sei es zur Verteidigung oder zum Angriff. 3) Aus

dem Umstande, daß Einzelpersonen eine höhere menschliche Autorität — die staatliche — über sich anerkennen, hingegen die von einander unabhängigen Staaten unter einer solchen Autorität nicht stehen, ergeben sich mehrere Verschiedenheiten zwischen den Beziehungen der Einzelpersonen untereinander und denen der Staaten untereinander. 4) Auch im Falle eines Krieges dürfen weder auf der einen noch auf der andern Seite die sittlichen Tugenden, namentlich die Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit und Liebe außeracht gelassen werden.

Der Verf. bekundet ein bedeutendes Maß von Erudition und viele Gewandtheit in der Darstellung. Die von ihm behandelten Fragen werden sich aber nur durch einem engeren Anschluß an die Grundsätze der genannten früheren Lehrer und durch zeitgemäße Anwendung dieser Grundsätze lösen lassen.

Das Werk ist „dem Andenken Benedikts XV" gewidmet. Möge der Völker-Frieden, der dem Stellvertreter des Princeps pacis (Is. 9,6) so sehr am Herzen lag, durch das Werk gefördert werden.

Innsbruck. Josef Biederlack S. J.

Grunwald Georg, **Pädagogische Psychologie.** 2. Aufl. VIII u. 436 S. F. Dümmler, Berlin 1925.

Nach kurzer Festlegung des Begriffes und der Aufgabe der pädagogischen Psychologie, deren Quellen und Methoden, Geschichte und Literatur, werden zunächst allgemeine Grundbegriffe und Grundgesetze der seelischen Entwicklung erklärt; sodann die Unterschiede im Seelenleben des Zöglings und des Erziehers. Da jenes wesentlich ein werdendes ist, das sich von den einfachsten Anfängen zu voller Höhe entfaltet und in der Abfolge der Jahre allmählich zu einer ganz neuen Welt ausweitet, so wird zuerst den Wandlungen desselben in den einzelnen Altersstufen (Kindes-, Knaben-, Jünglingsalter) nachgegangen; ferner seinen Differenzierungen infolge der Verschiedenheit der Geschlechter; dann den langsam sich vordrängenden Temperamenten, Begabungstypen; endlich den sonst wenig behandelten Unterschieden, „die bis zu den Tiefen der Seele reichen . . ., nämlich jene typischen Verschiedenheiten, die sich aus der verschiedenen Stellungnahme zu den absoluten Werten des Wahren, Guten, Schönen und Religiösen ergeben", also den Werttypen (173).

An der Seite des Zöglings steht der Erzieher, dessen Psychologie demnach nicht zu übergehen ist. Der Kern der Erzieherpersönlichkeit muß sein: Liebe und Achtung vor der Kindesnatur,

die, wenn vorhanden, ihr auch die unentbehrliche Autorität verbürgen. Es folgt eine meisterhafte Schilderung dessen, was Alter, Geschlecht, Temperament, Begabung, Werttypus des Erziehers in seinem Berufe ausmachen.

Der zweite Teil stellt, soweit dies heute möglich ist, ausführlich die Genesis des kindlichen Verständnisses für das Wahre, Gute, Schöne und Heilige dar und und wie diesen Werten das Triebleben, das Interesse und die Neigung der betreffenden Altersstufe entgegenkommen. Dieser Teil zeigt so recht den feinen Blick, die kundige Hand des Verf.s, der in diesen Zeilen seine ideale Auffassung der erhabenen Würde des Menschen niederschreibt. Es sei gestattet, einige Gedanken aus dem Abschnitt: Genetische Psychologie der Religion anzudeuten.

Wer selbst keine Religion besitzt, wird nie ein objektiver Interpret des religiösen Erlebens sein. Die Religion ist das Erhabenste am Menschen, als letzte Steigerung, Zusammenfassung und Vollendung der drei absoluten Wertgebiete des Guten, Wahren und Schönen. Wie kommt nun das Kind zur Religion, zum überzeugten Festhalten an einem persönlichen, übersinnlichen, guten Wesen, dem es gehört? Der Glaube ist dem Kinde auf allen übrigen Gebieten Führer. Was ihm Eltern erzählen, glaubt es unbedingt. Das ist ja das einzige Hilfsmittel gegen seine intellektuelle Hilfsbedürftigkeit. Im Fragealter stößt es nun notwendig, da es in der Ursachenkette nur wenige Mittelglieder kennt und über alles fragt, gar bald auf die letzte Ursache. Das Kind ist nicht kritisch, es glaubt gern an Geheimnisvolles, trägt überall Leben hinein, womit seinem Erklärungsdrang Genüge getan ist. Darum entspricht ihm der unsichtbare Gott als Person vollkommen. Dazu kommt, daß es seine eigenen Unzulänglichkeiten immer mehr erfaßt, ebenso die der Eltern, diese auch sich vor Gott beugen sieht, ihn anflehen u. s. w.; umso verständlicher wird es ihm, daß es einen großen, überaus schönen, mächtigen guten Vater im Himmel gibt.

So ist die Religion nicht etwas schlechthin ins Kindesherz Hineingetragenes, sondern eine Frucht, die unter zarter Pflege aus dem Innersten entkeimt als ganz natürliche Krönung schon, oder besser, gerade der Kindesseele. Anima naturaliter christiana in schönster Form! Wer sähe nicht die unermeßliche Tragweite des Umstandes, ob frommer Glaube oder gottfremde Selbstgenügsamkeit das Erwachen der Seele zu Gott miterlebt als Erzieher!

Diese Art ruhiger, sachlicher, nüchterner genetischer Betrachtung kann nur klärend und wohltuend wirken auch in dem Sinn, daß sich unter ihrer Kontrolle allzu kühne Konstruktionen

moderner Religionspsychologie oder -philosophie nicht zu schwer als irreell erweisen lassen.

Grunwald hat uns in der Tat ein lebenswahres Buch geschenkt, in dem aufrichtige, edle Liebe zum Kinde, Ehrfurcht und Hochachtung vor diesem Geheimnis, tiefer Glaube an seine Größe, an das Gute in ihm und seine hohe Bestimmung, ernstes Verantwortlichkeitsgefühl gegenüber diesem Heiligtume und gründliches Wissen im schönsten Akkord zusammenklingen. Es sei darum aufrichtig empfohlen!

Innsbruck. Franz Katzinger S. J.

Naturwissenschaft — Weltanschauung — Religion. Bausteine für eine natürliche Grundlegung des Gottesglaubens. Von D. Dr. med. Dr. phil. *Johannes Reinke*, Professor a. d. Universität Kiel. 2. u. 3. verbesserte Aufl. 8° (VIII u. 180 S.) Freiburg i. Br. 1925, Herder. Geb. M 3.50.

Es ist ein erfreuliches Zeichen, daß *R.s* Werk, das in dieser Zeitschrift 48 (1924) 101–103 ausführlich und anerkennend besprochen wurde, nunmehr in 2. u. 3. Aufl. erschienen ist. Die ernsten und eindringlichen Worte des gefeierten Naturforschers haben wohl in viele nach Wahrheit dürstende junge Herzen Eingang gefunden. Was Rezensent lobend an dem Buche hervorhob, gilt natürlich ungeschmälert für die Neuauflage. Mit Genugtuung kann auch festgestellt werden, daß einige wohlgemeinte Verbesserungsvorschläge in der Neuauflage entsprechende Berücksichtigung gefunden haben. Möge dem Werke auch weiterhin eine segensreiche Wirksamkeit beschieden sein!

Innsbruck. Alois Gatterer S. J.

Klare Begriffe! Lexikon der gebräuchlicheren Fachausdrücke aus Philosophe und Theologie, für weitere Kreise zusammengestellt von *Th. Mönnichs S. J.* 8° 170 S. Berlin u. Bonn, F. Dümmler 1925. M 6.—.

Das kleine praktische Lexikon behandelt in klarer, präziser Form die gebräuchlichsten Fachausdrücke aus dem Gebiete der Philosophie und Theologie. Man muß staunen, welch gewaltiges Material auf 170 Seiten bewältigt wird. Im allgemeinen bewegen sich die Ausführungen auf dem Boden der Scholastik, ohne sich jedoch auf ein Sondersystem innerhalb derselben festzulegen, was nur begrüßt werden kann. Für weitere Kreise, die den klassischen Studien etwas ferner stehen, würde das Büchlein m. E.

noch wertvoller sein, wenn die etwas unbekannteren Termini und Fachausdrücke auch in der Betonung bezeichnet würden, was für eine Neuauflage empfohlen werden mag.

Innsbruck. Alois Gatterer S. J.

Quaestio disputata **De terra et caelo.** *Sac. Aemilius Hoenning O'Carroll*, Philosophiae Magister, Pontificio Seminario Romano maggiore („Lateranum" 1924), Roma. 88 S. 8°.

Die Monographie ist eine kurze systematische Darstellung der thomistischen Kosmologie. In 58 Thesen wird behandelt: De entis mobilis principiis, de natura deque eius fine, de quantitate, de qualitate corporea, de atomismo, de caeli et mundi origine et duratione.

Die Form ist klar und durchsichtig, streng scholastisch. Beim Lesen hatte der Rezensent den Eindruck, ein Opusculum der klassischen mittelalterlichen Scholastik vor sich zu haben. Nur die Zahl 1924 am Kopf der Schrift und der Name *A. Einstein*, der sich im Vorwort und in ein paar Zitaten (S. 71, 78) findet, sind untrügliche Zeichen neueren Ursprungs. Wie übrigens ausgerechnet *Einstein* als Gewährsmann für Existenz und Eigentümlichkeiten des Äthers angerufen werden kann, ist mir als Physiker ein Rätsel; ein größeres noch, wie eine Kosmologie, an der die großen naturwissenschaftlichen Entdeckungen der Neuzeit spurlos vorübergegangen sind — ausgenommen, daß der aristotelische Himmel mit dem Äther (!) identifiziert wird — im Jahre 1924 in Rom als zeitgemäße Naturphilosophie geboten werden kann!

Innsbruck. Alois Gatterer S. J.

Das Dasein Gottes. Fünftes Bändchen: Warum Schuld und Schmerz? Von *Otto Zimmermann S. J.* 2. u. 3. Aufl. VI u. 110 S. 8°. Freiburg i. Br., Herder 1924.

Das nun in 2. u. 3. Aufl. vorliegende fünfte Bändchen des *Zimmermann*schen Werkes „Das Dasein Gottes" muß als eine sehr glückliche Behandlung des schwierigen Problems von Schuld und Schmerz bezeichnet werden.

Die Vorzüge des Verf.s, die an dieser Stelle schon früher (Zeitschr. f. kath. Th. 45 [1921] 105) in der Besprechung des ersten Bändchens volle Anerkennung fanden, sind auch diesem Teile eigen: Gedankentiefe, kurze prägnante Terminologie ohne Hervorkehren des Schulmäßigen und edle, stellenweise hinreißende Sprache. Möge das Werkchen, das ein schlagender Beweis dafür

ist, daß nur im christlichen Theismus eine voll befriedigende Lösung des uralten Menschheitsproblems von Schuld und Schmerz möglich ist, in den gegenwärtigen so schuld- und schmerzreichen Zeitläuften ein Tröster und Führer zu Gott sein!

Innsbruck. Alois Gatterer S. J.

Der Kritizismus Kants. Dargestellt und gewürdigt von *Bernhard Jansen S. J.* Theatiner-Verlag, München 1925 (Der katholische Gedanke, Bd. XII), 95 S.

Hier spürt man bei jeder Zeile, daß ein Fachmann mit reichem und gediegenem Wissen schreibt. Der Inhalt ist abgeklärt, der Ausdruck treffsicher, der Satz- und Gefügebau wohllautend, die Gedankenführung sehr anregend.

Nach der „allgemeinen Einführung" sind 4 Abschnitte der Darstellung des ganzen Kantischen Systems gewidmet. Nicht nur die Struktur der Erkenntniskritik und die Architektonik der Ethik wird uns gezeigt, sondern auch die neue Metaphysik, die Kant allen Ernstes vom kategorischen Imperativ aus zu gründen unternimmt, sowie die unwürdige Stellung der Religion im System des Kritizismus. In diesem ersten Teile wird S. 34 f Kants autonome Moral trefflich gegen den Vorwurf der Willkür in Schutz genommen. Die S. 36—39 bieten einen vorzüglichen Vergleich der beiden ersten Kritiken, S. 45 f den Nachweis, daß Kant an das wirkliche Dasein eines persönlichen Gottes glaubte.

Noch bedeutsamer als der erste darstellende Teil erscheint mir der zweite erklärende und würdigende. Hier wird zuerst in zwei Abschnitten das ganze System aus der geistigen Umwelt und Innenwelt Kants verständlich gemacht. Die Wurzeln seiner Erkenntnislehre, Ethik und Religionsphilosophie werden hier bloßgelegt. Der letzte Abschnitt läßt uns die allmähliche Überwindung der Einseitigkeiten der Kantischen Synthese durch die philosophischen Strömungen des 19. u. 20. Jahrhunderts schauen und die Zielrichtung der Gegenwartsphilosophie auf eine kritisch unterbaute Neuscholastik, deren wichtigste Zukunftsaufgaben im Umriß gezeichnet werden.

Innsbruck. A. Inauen S. J.

Viktor Cathrein S. J., **Moralphilosophie.** Eine wissenschaftliche Darstellung der sittlichen, einschließlich der rechtlichen Ordnung. 6. Aufl. I. Bd.: Allgemeine Moralphilosophie; II. Bd.: Besondere Moralphilosophie. I: XVI u. 638 S. gr. 8°; II: XII u. 798 S. Leipzig 1924, Vier-Quellen-Verlag. GM 32.—, geb. GM 36.—.

Auf die Bedeutung des *Cathrein*schen Werkes hat seinerzeit P. *Beda Rinz* in einer eingehenden Besprechung der 2. Auflage hingewiesen[1]). Es soll daher hier nur im allgemeinen der bekannten und auch von Gegnern öfter anerkannten Vorzüge dieser Moralphilosophie — ihrer Klarheit und geschlossenen Systematik — gedacht werden, um auf einzelne dieser 6. Auflage eigene Punkte näher einzugehen.

Durch verschiedene Kürzungen, z. B. im ersten Bande durch Weglassen des 6. Kapitels im II. Buch (Vom „Gesetz des Todes") wurde Raum für wertvolle Erweiterungen und Ergänzungen gewonnen. So weist die Lehre von den Quellen des Rechtes (8. Buch, 3. Kap.) im 3. Artikel zwei neue Paragraphen auf, die sich mit dem „Rechtstrieb im Sinne von *Karl Gareis*" und mit der Lehre vom außerstaatlichen „freien Recht" (*Gn. Flavius* und *Hans Reichel*) auseinandersetzen. Neuere ethische Systeme, wie die *L. Nelsons, M. Schelers, A. Messers* wurden berücksichtigt; die Frage über Wesen und Entstehung der Religion und andere umgearbeitet.

Neu bearbeitet ist sodann die Darstellung der Lehre des hl. Thomas vom Moralprinzip und *Cathreins* eigene Entwicklung dieses Prinzips (I. Bd. S. 193 ff).

Ein genauer Vergleich der entsprechenden Abschnitte in der 5. und 6. Auflage zeigt, daß die Gedankengänge in vorteilhafter Weise umgruppiert wurden, was die Klarheit der Darstellung vermehrt hat.

Auch in dieser Form dürfte indes die These des Verf. gegen die Gegengründe *Mausbachs* nicht genügend befestigt sein. Es will uns scheinen, daß der Unterschied zwischen begründendem Prinzip (principium constitutivum bonitatis) und Erkenntnisprinzip (norma manifestativa bonitatis) zu wenig berücksichtigt ist. Während die vernünftige Menschennatur ohne weiteres in dem zweiten Sinn als Norm, und zwar bei vielen Akten auch als formale Norm gelten kann, dürfte das konstituierende Prinzip der sittlichen Gutheit doch wohl in der natürlichen Stellung der Handlung oder des Willensobjektes innerhalb der allgemeinen Zweckordnung zu suchen sein[2]).

---

[1]) Siehe diese Zeitschrift 18 (1894) 532—42.

[2]) Vgl. die Ausführungen von *Michael Wittmann* in seiner Ethik (Band VII der Philos. Handbibliothek, Kösel u. Pustet, Kempten 1923). Es war meine Absicht, auch diesem Werk, zugleich mit dem *Cathrein*schen, eine ausführlichere Würdigung zu widmen; die Zeit gestattet es leider nicht mehr.

Die Ausstattung der im Vier-Quellen-Verlag in Leipzig erschienenen Neuauflage ist gefällig. Möge das Hauptwerk unseres greisen und geistig noch so regsamen Altmeisters der katholischen Moralphilosophen sich auch fernerhin der verdienten Beliebtheit bei weiten Kreisen erfreuen!

Innsbruck. M. J. Küenburg S. J.

Die biblische Geschichte Alten Testamentes. Mit 50 farbigen Bildern nach Originalen von *Robert Leinweber*. **Die biblische Geschichte Neuen Testamentes.** Mit 50 farbigen Bildern nach Originalen von *Robert Leinweber*. München 1925.

Eine kleine Bilderbibel sind die beiden Albums mit je 50 farbigen Bildern im Format von 7·8×4·8 cm nach Originalen von *Robert Leinweber*, welche der Verlag Hans Kohler (C. Andelfinger & Cie.) München, ausgegeben hat. Der beigegebene Bibeltext entspricht katholischen Interessenten nicht; es ist der Text der Lutherbibel. In der Auswahl der Bilder, spez. aus der Geschichte des A. T., hätte das erbauliche und pädagogische Moment größere Berücksichtigung finden sollen. Aus diesem Grunde hätte das Bild „Simson und Delila" ausgeschieden werden sollen. Das Bild „Simson erschlägt die Philister" beruht auf einer unrichtigen Auffassung der biblischen Erzählung, und die Darstellungen: Josue und Jephte „hoch zu Roß" sind Anachronismen, die man der Freiheit des Künstlers zugestehen wird. Im großen ganzen verdienen die biblischen Bilder von *Führich* und *Fugel* den Vorzug. Zu begrüßen wäre es, wenn der Verlag eine ähnliche Bilderbibel mit Bildern dieser Meister und dem katholischen Lesern geläufigen Bibeltext von *Allioli-Arndt* veranstalten würde.

Innsbruck. Josef Linder S. J.

Urchristentum u. katholische Kirche. Von *Georg Bichlmair S. J.* Innsbruck-Wien-München 1925, Tyrolia. 379 S. 8°. Geb. M 6.—.

Der Verf. wollte weiteren Kreisen eine Apologie jener Glaubensartikel vorlegen, die heutzutage ganz besonders bekämpft werden. Er rechtfertigt sie durch den geschichtlichen Nachweis, daß die ersten Christen über jene Wahrheiten genau so dachten, wie sie später in den Lehrentscheidungen der katholischen Kirche festgelegt wurden. Unter dem Titel „Urchristlicher Glaube und katholischer Glaube" wird zunächst die gemeinsame Glaubensregel dargestellt, dann die 4 ersten Sakramente. Der zweite Teil beweist die Gleichheit der „urchristlichen Kirche mit der katholischen Kirche"; dabei findet nicht nur ihre Verfassung mit Epi-

skopat und Primat, sondern auch die Verbindung der Gläubigen mit Rom und untereinander zu einer „katholischen Internationale" eine lebensvolle Darstellung. Endlich wird unser heutiges katholisches Leben mit dem der Erstlingskirche verglichen; was unserer Frömmigkeit und unserem Kulturprogramm, unserer Karitas und unserem Frauenapostolat eigen ist, wird als in jenen Zeiten bereits vorhanden nachgewiesen, sei es in seiner heutigen Form, sei es in den Grundzügen. Die ganze Darstellung ist frisch und von edler Begeisterung durchzogen. Es wird wohl mitunter der eine oder andere Text zur Ergänzung des fein entworfenen Bildes hinzugefügt werden können, aber im allgemeinen ist das gesamte Material verständnisvoll verwertet. Die Lektüre des reichhaltigen, vom Verleger gut ausgestatteten Werkes wird jeden stärken im freudigen Bekenntnis unseres heiligen Glaubens, manchen Zweifler zur Sicherheit im Offenbarungsglauben zurückführen und, so hoffen wir, auch Außenstehenden unsere heilige Kirche achten und lieben lehren.

Innsbruck. U. Holzmeister S. J.

Die Dominikanermissionen des 13. Jahrhunderts. Forschungen zur Geschichte der kirchlichen Unionen und der Mohammedaner- und Heidenmission des Mittelalters. Von Dr. *Berthold Altaner*, Privatdozent an der Universität Breslau. (Breslauer Studien zur histor. Theologie, hrsg. von Dr. *J. Wittig* und Dr. *Fr. X. Seppelt*, Band III). 1924. Habelschwerdt (Schles.), Franke. XXI u. 248 S.

Für die Anfänge der mittelalterlichen Dominikanermission fehlten bisher genügende Gesamtdarstellungen wie Einzelstudien, und was die Quellen betrifft, so ist der Forscher auf gelegentliche Bemerkungen, Urkunden, Briefe an den verschiedensten Orten angewiesen. Prof. *Altaner* hat sich trotzdem die Mühe nicht verdrießen lassen, für das 13. Jahrhundert als erster das weit zerstreute Material zusammenzusuchen; wie viel Werke und Zeitschriften er zu diesem Zwecke durchgehen mußte, zeigen die zehn Seiten Literaturverzeichnis S. XIV—XXIII, in dem manchmal eine einzige Zeile eine bändereiche Zeitschrift birgt. Ein farbenreiches Bild läßt sich nun freilich aus diesen zerstreuten Einzelheiten nicht zusammensetzen, namentlich erfährt man wenig über die eigentliche Missionsarbeit, meist ist die Rede von Gesandtschaften, um die kirchliche Einheit mit den Schismatikern herzustellen oder Beziehungen zu heidnischen Sultanen einzuleiten, es handelt sich also meist um die Vorbereitung und Anbahnung der eigentlichen Christianisierung, in diesem Sinn konnte

auch die Kreuzzugspredigt gegen Islam (S. 114 ff) und Tataren (S. 116 ff) einbezogen werden. Trotzdem bietet die Schrift des Großen und Erhebenden genug. Sie zeigt den Eifer der ersten Dominikaner für die Ausbreitung des Christentums, der ein Erbteil vom hl. Dominikus her ist (Cap. I S. 1—9) und sich immer wieder in so vielen heldenhaften Söhnen des großen Stifters offenbart; so trocken und nüchtern die Notizen sind, man steht staunend vor der Tatkraft, dem Unternehmungs- und Opfergeist dieser Dominikaner, die keine Strapazen und Gefahren scheuen und halbe Erdteile durchwandern, in der Hoffnung der Kirche und den Seelen dienen zu können. Bewundernswert ist auch die Tätigkeit des hl. Stuhles, der sich der Mönche als seiner Werkzeuge bedient. Kein Volk auf dem weiten Erdenrund entgeht seiner Fürsorge, und seien es Abessinier, Alanen, „Zichen" und Gazaren; der Mongolensturm ist kaum vorübergebraust, als die Päpste sofort mit den tatarischen Sultanen durch Briefe und Gesandte anzuknüpfen suchen. Wenn die Erfolge recht karg sind, so ist zu bedenken, daß es sich um die Lehrjahre in der Behandlung der neu aufgetretenen Völker handelt.

Der Verf. verdient unsern Dank für seine mühsame und opfervolle Arbeit, er hat eine Menge von unrichtigen Angaben richtig gestellt, auf manche vergessene große Gestalt die Aufmerksamkeit wieder gelenkt und, was die Hauptsache ist, eine schöne Seite der mittelalterlichen Kirchengeschichte neu beleuchtet.

Was S. 230 und sonst über die Missionsideen des mittelalterlichen Menschen gesagt wird, scheint uns anfechtbar, das Mittelalter hat zahlreiche dogmatische Werke hervorgebracht, aus denen die bezüglichen Grundsätze der damaligen Zeit zu lernen sind.

Innsbruck. C. A. Kneller S. J.

Franziskanische Studien. Festnummer zur Jahrhundertfeier des P. *Ignatius Jeiler* 1823—1923. Münster, Aschendorff. 8° 164 S.

Unter den hervorragendsten Vertretern des Ordens, der auch in neuester Zeit an hervorragenden Männern aller Art so reich war und ist, nimmt P. *Jeiler* einen der ersten Plätze ein. Den Gelehrten ist er bekannt als Leiter der großartigen Bonaventura-Ausgabe, der ersten wirklich kritischen Ausgabe eines der mittelalterlichen Scholastiker, in weiteren Kreisen wird seine schriftstellerische Tätigkeit geschätzt besonders wegen der beiden Lebensbeschreibungen der seligen Creszenzia von Kaufbeuren und der Stifterin der Armenschwestern, Franziska Schervier; beide gehören zu den vorzüglichsten Leistungen der Hagiographie, da man

in ihnen einen Mann reden hört, der vom inneren Leben mehr als gewöhnliche Kenntnis und Erfahrung besaß. Wenn einmal über *Jeiler* selbst eine größere Biographie erscheint, so wird man in ihm das Musterbild eines katholischen Gelehrten zeichnen können. Glänzend begabt, hat er sein Talent ganz in den Dienst der Sache gestellt, unbekümmert darum, ob darüber die eigene Person in den Schatten trat, und bei allem aufopferndem Eifer für die Wissenschaft gehörte er doch nicht zu jenen, die über ihren Büchern Welt und Kirche vergessen, er war ein hochgeschätzter Exerzitienmeister, Prediger und Seelenführer. Die Festschrift, hoffentlich die Vorläuferin einer größeren Lebensbeschreibung, hält in 10 Aufsätzen von verschiedenen Verfassern *Jeilers* Bild nach den angedeuteten Richtungen hin fest. Hervorheben möchten wir den Aufsatz von Prälat Grabmann, der freilich über das rein biographische hinausgreift, um eine Schilderung der wissenschaftlichen Bedeutung des Kollegs von Quaracchi zu geben.

Innsbruck. C. A. Kneller S. J.

Joseph Fischer S. J. War der erste Apostel der „Indischen Inseln" (der Neuen Welt) ein Sohn des hl. Benediktus oder des hl. Franziskus? (Estratto dalla Miscellanea *Fr. Ehrle*. III. Roma Biblioteca Vaticana 1924). Roma, Tipografia del Senato del Dott. Bardi 1924. 8° 16 S.

Bernard Boil, der Begleiter des Columbus auf seiner zweiten Fahrt nach Amerika, war ursprünglich Benediktiner und starb als Benediktinerabt. Wie aus des Hieronymus Münzer spanischer Reisebeschreibung sich unzweifelhaft ergibt, war er zur Zeit, als er Columbus begleitete, in den Orden der Minimi des hl. Franziskus de Paula übergetreten.

Innsbruck. C. A. Kneller S. J.

Lehrbuch der Kirchengeschichte zum Gebrauche in Schulen und zum Selbstunterricht, von P. *Meinrad (Alois) Bader*. 10. Auflage. Innsbruck, Fel. Rauch 1925. 329 S. 8°. M 3.—, geb. M 4.—.

Das in seiner 4. Auflage 1901 preisgekrönte Buch liegt nun schon in 10. Auflage vor. Der geschätzte Verfasser hat die notwendigen Ergänzungen bis in die allerneueste Zeit herauf angefügt und dem Buche ein Bildnis Pius XI als Titelblatt beigegeben. Die übersichtliche Darstellung sowie die guten Tabellen: Konzilien, Päpste, weltliche Herrscher, und ein gediegener Realindex machen das Buch nicht nur für Schulzwecke, sondern auch zum Selbststudium und als Repetitorium sehr geeignet.

Innsbruck. Guido Neuner S. J.

Der kleine Herder. Nachschlagebuch über alles und für alle. Mit vielen Bildern und Karten. Erster Halbband: A bis K. Freiburg i. Br. 1925, Herder. 752 S. kl. 8°. Geb. M 15.—.

Ein gediegenes Nachschlagebuch für alle Bedürfnisse bietet uns der rühmlichst bekannte Verlag Herder in dem einbändigen Werke, dessen erster Halbband (A—K) vorliegt. Es ist solide Arbeit. Die 4000 Bilder und Tafeln sind sorgfältig ausgewählt, dabei scheint der Preis nicht übertrieben hoch. Das handliche Oktavformat empfiehlt gleichfalls das Werk. Freilich wird jeder, der mit wissenschaftlicher Arbeit sich befaßt, auf die große, 11bändige Ausgabe angewiesen sein. Bei dieser Gelegenheit sei neuerdings auf die früher (96 [1622] 310 f und 47 [1923] 304 f) empfohlenen Schlußbände verwiesen, die den Namen „Zeitlexikon" vollauf verdienen, da sie einen völlig verläßlichen Aufschluß bieten über alle Fragen der Gegenwart.

Innsbruck. Guido Neuner S. J.

Durch Körperbildung zur Geisteskraft. Ein System der Körperertüchtigung zur Hebung und Stählung der geistigen Tatkraft. Von *William J. Lockington S. J.*, deutsche Ausgabe von *Ph. Küble S. J.* Mit Bildern. 2. Aufl. 1925. Innsbruck, Tyrolia. 180 S. 12°.

Ein äußerst wertvolles Buch, das jeder mit anstrengender Geistesarbeit Beschäftigte lesen und beherzigen sollte. Es ist ihm ein verläßlicher Führer, wie man bei Schonung, ja sogar Stärkung seiner Gesundheit die geistige Leistungsfähigkeit erhalten und steigern kann. Jeder kann in dem Buche das gerade für ihn Anwendbare und Geeignete finden.

Innsbruck. Guido Neuner S. J.

Analekten

Nochmals zu meinem Werke „De analysi fidei". Im „Divus Thomas" (Dezember 1924, 488 ff) lehnt *Dörholt* meine Ansicht über die Glaubensanalyse ab und sucht die dafür vorgelegten Beweise zu entkräften. Dazu habe ich zu bemerken:

1. Die von mir vertretene Lösung der obschwebenden Frage liegt in der Aufstellung, im Glaubensakt werde die Autorität des offenbarenden Gottes weder wegen eines geschöpflichen Motivs noch um ihrer selbst willen, sondern lediglich als Objekt oder Gegenstand über alles fest fürwahrgehalten. Den ersten Beweis für eine solche Aufstellung führe ich unter Berufung auf den in den philosophischen Vorbemerkungen erwiesenen Satz, daß jedes freie Fürwahrhalten, namentlich das über alles feste, bezüglich seines ersten Objektes nur eine objektive Bedingung, nicht ein Motiv im strengen Sinn des Wortes habe. „Den Fehler" der Beweisführung sieht *D.* dort, wo ich (S. 339) den erwähnten allgemeinen Satz begründend sage, der Wille könne den Verstand nicht so vervollkommnen, daß ein Objekt, das ob Mangels an Evidenz ihn früher nicht bewegen konnte, ihn nunmehr aus sich allein zu seiner Annahme bewege. Diese Behauptung hält *D.* für falsch und meint, der Wille vermöge den Verstand so zu vervollkommnen, daß er für den vom Objekt auf ihn ausgehenden Einfluß hinreichend empfänglich werde.

Die angefochtene Behauptung ist jedoch zweifelsohne richtig. Der Wille kann zwar den Verstand zur hingebenden Betrachtung einer Sache, zur aufmerksamen Prüfung der dargelegten Beweisgründe anhalten; aber wenn demungeachtet das einer Wahrheit eigene Licht für einen schwächeren Verstand nicht hinreicht, um sie einzusehen und anzunehmen, so könnte der Wille den Verstand nur durch Erhöhung des geistigen Sehvermögens für das

vom Objekte ausgehende Licht empfänglich machen. Eine derartige Erhöhung steht indes nicht in der Macht des Willens; oder wird man im Ernst behaupten, daß es bloß am guten Willen fehle, so oft jemand nicht einsieht, was einem Scharfsinnigen klar ist?

Übrigens hat *D.* in den Vorbemerkungen (S. 340 ff) jenen Punkt von entscheidender Bedeutung nicht nach Gebühr beachtet, demgemäß kein Objekt einen freien Anschluß an sich selbst als Motiv verursacht. Ein dunkles Objekt vermag nicht den Verstand zu seiner Annahme zu bewegen; ein solches Motiv kann das Objekt nur insofern sein, als es dem Verstande einleuchtet. Ist es aber in irgend einem Grade evident, so bewegt es notwendig zu der entsprechenden Einsicht und der damit identischen oder doch untrennbar verbundenen Zustimmung (S. 334 f); frei könnte diese Zustimmung nur sein rücksichtlich der sie etwa vorbereitenden freien Einwirkung des Willens; für sich betrachtet wird sie mit ähnlicher Notwendigkeit erfolgen, womit man eine mathematische Wahrheit nach einem, wenn auch freigewollten, Studium eines zwingenden Beweises annimmt. Mithin ist ein Objekt niemals das Motiv für seine freie Bejahung. Das gilt auch von dem freien Fürwahrhalten der Autorität des offenbarenden Gottes, das im Glaubensakte enthalten ist. Gewiß wird zu einem freien Urteil stets erfordert, daß vonseiten des Objektes etwas seine Annahme empfehle; aber dieses Objektive ist nur Motiv im weiteren Sinn, d. h. objektive Bedingung, indem es jene subjektive Bedingung und Disposition des Verstandes herbeiführt und erhält, ohne die der Verstand die vom Willen auferlegte Zustimmung nicht leisten könnte[1]).

2. In einem argumentum exclusionis werden zunächst alle erdenklichen Erklärungsweisen aufgeführt, dann alle bis auf eine, wonach die göttliche Autorität rein Gegenstand der Bejahung ist, als ungeeignet ausgeschlossen; begründet wird der Ausschluß an erster Stelle durch den Hinweis auf die im historisch-kritischen Teile meines Werkes der Darlegung der einzelnen Ansichten angefügte Widerlegung; dazu tritt noch die Wahrnehmung, daß die abgelehnten Meinungen, wie aus gemeinsamer Quelle, aus der späterhin von mir zurückgewiesenen Voraussetzung hervorgehen, es habe auch der freie Assens ein eigentliches Motiv.

Im Obersatz erblickt *D.* eine petitio principii. Aber was versteht man denn unter einer petitio principii? Nach der Logik macht sich einer solchen petitio schuldig, wer das, was zu beweisen ist, von vornherein als wahr in seinem Beweise annimmt; dies geschieht evident im Obersatze nicht, indem er sich auf Anführung

[1]) Vgl. diese Zeitschrift 1924, 330 ff.

der verschiedenen Erklärungsweisen beschränkt, ohne über ihren Wert irgendwie zu urteilen. Von einem „logischen Klaffen" kann demnach nicht die Rede sein. Ein Fehler anderer Art wäre es, wenn bei jener Aufzählung eine einigermaßen wahrscheinliche Lösung übergangen würde. Ob die von *D.* jetzt vorgelegte für eine solche zu halten sei, wird sich sogleich zeigen.

3. Ein weiteres Argument hebt u. a. hervor, Gott werde als Formalobjekt des Glaubens nicht seiner selbst wegen bejaht; denn eine solche Erkenntnisweise setze ein unmittelbar sichtbares und durch seine Sichtbarkeit den Verstand notwendig bewegendes Objekt voraus und komme darum der Anschauung Gottes im anderen Leben, nicht dem freien Glauben des gegenwärtigen zu.

Der Rezensent leugnet dies und gibt hierauf seine eigene Lösung mit folgenden Worten kund: „Gott kann als prima veritas auch dann seiner selbst wegen vom geschaffenen Verstande bejaht werden, wenn Gott sich ihm zwar noch nicht unverhüllt im Glorienlicht zeigt, aber doch im Glaubenslicht, obschon noch verhüllt, so doch dermaßen deutlich zu erkennen gibt, daß alle Zweifel weichen. Sonderbar, daß der Verfasser gerade dies, worauf ja doch für die angestrebte Lösung alles ankommt, übersieht. Er wird einwenden, das Glaubenslicht sei etwas im Subjekt, also etwas Subjektives. Gewiß ist es das, aber etwas Subjektives, wodurch etwas Objektives mit vollster Gewißheit erkannt wird, eben das Objektive, das der Verfasser sucht und nicht findet. Einen festeren objektiven Grund als der Glaube ihn hat, gibt es nicht und kann es nicht geben, es kommt nur darauf an, daß der Mensch ihn erfaßt; er erfaßt ihn im Glauben und mit dem Glauben, der ein frei gewollter Akt des Verstandes ist. Er bejaht ihn seiner selbst, und nicht eines anderen Grundes wegen, bejaht vielmehr seinetwegen alles andere, was im Glauben zu bejahen ist." Seinen Gedanken entwickelt *D.* noch mehr, indem er anläßlich des nächsten Argumentes sagt: „Auch hier übersieht der Verf. wieder das zwischen dem natürlichen und dem übernatürlich-schauenden in der Mitte liegende gleichfalls übernatürliche Gotteserkennen durch den Glauben, in welchem Gott als Objekt und objektiver Grund den Verstand so (erleuchtend) zu sich hinbewegt, daß er, vom gleichfalls göttlich beeinflußten und bewegten Willen beeinflußt, frei zustimmt; und der vom Verf. sentenzenartig verkündete Satz: ‚Sane veritas nulla intellectum immediate ad se ipsam movet, nisi quatenus est immediate evidens, qualis in hac vita Deus utique non est', ist falsch; denn auch im Glauben und durch das Glaubenslicht bewegt die veritas prima den Verstand (erleuchtend) unmittelbar zu sich hin, ohne ihm unmittelbar

evident zu sein". Etwas später ist zu lesen: „Von dem von Gott kommenden übernatürlichen Glaubenslicht, worin wir unsererseits den Grund für die über alles feste Bejahung zuerst des Formalobjekts und dann auch des Materialobjekts des Glaubens sehen, sagt er nichts, weil (man sieht es aus seiner übrigen Darstellung) das etwas Subjektives ist. Er bedenkt aber nicht, daß dieses Subjektive selbstverständlich auf etwas Objektives geht, nämlich auf Gott, den in sich und durch sich über alles festen Grund für die Wahrheit der Offenbarung und des Geoffenbarten".

Allein, wenn die vom Rezensenten vorgebrachte Lösung so augenfällig richtig ist, daß ein Übersehen sonderbar erscheint, wie kommt es denn, daß nicht bloß ich, sondern soviele andere Theologen, deren Meinungen ich darlege, sie gleichfalls „übersehen" haben? Muß sich da *D.* nicht fragen, ob nicht vielmehr er selbst eine sonderbare Stellung einnehme?

Vor allem sei bemerkt, daß in seiner Auseinandersetzung ein einheitlicher Sinn nur schwer zu finden ist. Einerseits werden wir belehrt: Im Glaubenslicht gibt sich Gott als prima veritas so deutlich zu erkennen, daß alle Zweifel weichen, daß er mit vollster Gewißheit erkannt wird; durch das Glaubenslicht bewegt er als Objekt und objektiver Grund den Verstand erleuchtend unmittelbar zu sich hin; durch das Glaubenslicht wird er erfaßt als der in sich und durch sich über alles feste Grund für die Bejahung seiner selbst, des Formalobjekts des Glaubens. Damit wird doch ausdrücklich und eindringlich versichert, im Glaubenslicht leuchte Gott als Objekt, als offenbarende veritas prima, unmittelbar durch sich dem Verstande ein; einem unmittelbaren Einleuchten entspricht aber unmittelbare Einsicht oder unmittelbares Schauen des erleuchtenden Objektes. Nichtsdestoweniger hören wir *D.* zugleich sagen, durch das Glaubenslicht sei Gott nicht unmittelbar evident, wie denn auch schon zu Anfang der Besprechung offen erklärt wird, im Glauben werde Gott, die prima veritas, nicht geschaut. Die Aufklärung dieses Widerspruchs muß ich dem Rezensenten überlassen. Vermutlich wollte er behaupten, im Glaubenslicht sei Gott zwar unmittelbar und deutlich zu erschauen, aber wie von einem durchsichtigen Schleier noch verhüllt und darum nicht in solchem Grad von Klarheit, daß für die Freiheit der Zustimmung kein Raum mehr bleibe. Vielleicht auch wollte *D.*, mehr sagend als er beabsichtigte, zum Ausdruck bringen, im Glaubenslicht werde Gott nur mittelbar, nämlich durch eine im erkennenden Geist hervorgebrachte Wirkung, deutlich und zweifellos geschaut, gleichwohl aber unmittelbar seiner selbst wegen frei bejaht.

Wie dem auch sei, meinesteils halte ich an dem von *D.* bekämpften Argumente fest. Wiederum ist als unbestreitbar zu betonen, daß ein Objekt nur dann unmittelbar wegen seiner selbst bejahbar ist, wenn es unmittelbar durch sich selbst ersichtlich ist. Soll das Objekt den Verstand unmittelbar zu sich hinbewegen, so muß es selbst oder unmittelbar eine den Verstand bewegende Kraft besitzen. Als solche kann nur seine Ersichtlichkeit gedacht werden; das ist so evident, daß *D.* selbst, mit oder wider Willen, davon Zeugnis gibt, indem er schreibt, Gott bewege als Objekt den Verstand erleuchtend zu sich hin. Wenn aber das Objekt einzig durch die ihm eigene Ersichtlichkeit den Verstand unmittelbar zu sich hinbewegt, so kann es auch für seine unmittelbare Bejahung nur dadurch Beweggrund werden, daß es unmittelbar ersichtlich und sonach Beweggrund für sein unmittelbares intellektuelles Sehen ist. Dieser Akt der Einsicht wird nicht frei gesetzt, sondern notwendig, und ist entweder selbst Bejahung des ihn bewirkenden Objekts, oder bringt doch die betreffende Bejahung notwendig mit sich.

Nicht minder fest steht die von der heiligen Schrift, den Vätern und den Theologen vorgetragene Lehre, daß die unmittelbare Anschauung Gottes dem jenseitigen Leben vorbehalten sei. Es gilt dies auch vom Schauen der Autorität, d. i. der unendlichen Weisheit und Wahrhaftigkeit des offenbarenden Gottes; denn da die Attribute Gottes eins sind mit seiner Wesenheit, kann man die offenbarende göttliche Autorität durch sich selbst nicht schauen, ohne das Wesen Gottes, wie es in sich ist, zu schauen und ebendadurch glückselig zu sein. Dasselbe ist von einem weniger klaren, aber unmittelbaren Schauen zu sagen; wirklich sind in der himmlischen Anschauung verschiedene Grade von Klarheit[1]).

Wäre Gott im Glaubenslicht bloß mittelbar aus einer ihm allein möglichen, zunächst geschauten, inneren Einwirkung als höchste offenbarende Autorität zu schauen, so erschiene dadurch die erstrebte Lösung des Problems nicht im geringsten näher gerückt. Diese wird nur dann erreicht, wenn es gelingt zu zeigen, wie der Glaubensakt sein Formalobjekt nicht durch ein Mittel, sei es äußerer oder innerer Art, sondern unmittelbar umfaßt. Tatsächlich aber ist eine auf alle Gläubigen sich erstreckende göttliche Einwirkung der besagten Art nicht anzunehmen. Mit Recht wird man sie zu den Weisen rechnen, wie Gott den ersten Trägern der Offenbarung, den Propheten und Aposteln, sich mitteilte;

[1]) Vgl. *Kleutgen*, Philosophie der Vorzeit 1², S. 601 ff.

diese konnten das übernatürliche Wesen der in ihnen erweckten Vorstellung von Wahrheiten erschauen und hieraus mit Sicherheit erschließen, daß eine solche Vorstellung von Gott selbst herrühre, eine an sie gerichtete Rede Gottes sei[1]). Ähnlich mag Gott auch jetzt noch einzelnen Menschen, die der äußeren Verkündigung des Evangeliums ohne ihre Schuld entbehren, durch eine innere Offenbarung hie und da zu Hilfe kommen. Als eine zum Glauben allgemein erforderliche, auch in den von der Kirche belehrten Gläubigen durch das gewöhnliche Glaubenslicht und darum bei jedem Glaubensakt sich wiederholende Tatsache darf man sie jedoch nicht hinstellen. Das beweist schon die Erfahrung; nicht leicht wird einer der sovielen Gläubigen zu behaupten wagen, Gott tue sich ihm bei jedem Akt des Glaubens in einer neuen, das äußere Wort Gottes als echt bestätigenden inneren Offenbarung kund, er höre Gott mit voller Gewißheit durch Wirkungen der Allmacht in seinem Inneren sprechen, — und doch müßte man dies bezeugen können, wollte man auf solchen Grund hin einen über alles festen Glaubensakt erwecken. Außerdem ist jene Notwendigkeit einer inneren Offenbarung mit der nach göttlicher Anordnung bestehenden Notwendigkeit der äußeren Offenbarung und mit der Lehre des Vatikanums nicht vereinbar[2]).

Freilich hat die subjektive Glaubensgnade ein Objekt, nämlich das Objekt des eigentlichen Glaubensaktes und das Objekt der Akte, die diesen letzten Akt näher oder entfernter vorbereiten. Aber das Formalobjekt des Glaubensaktes ist der bisherigen Darlegung zufolge nicht die aus sich selbst erkennbare oder ihrer selbst wegen bejahbare göttliche Autorität und Offenbarung; ein solches Objekt gibt es nicht und konnte daher nicht übersehen, sondern bloß verneint werden. Das wirkliche Formalobjekt des Glaubensaktes ist die einfachhin als Gegenstand zu bejahende Autorität und Offenbarungstätigkeit Gottes. Hinsichtlich der Akte, die auf dieses Objekt und die übrigen beim Werden des Glaubens zu ergreifenden Objekte sich beziehen, hat die Gnade ein Doppeltes zu leisten. Erstlich werden durch die Gnade jene Akte in eine höhere Ordnung emporgehoben, so daß sie, ihrem Sein nach übernatürlich, die Objekte „sicut oportet ad salutem consequendam"[3]), auf eine dem übernatürlichen Heil zuträgliche Art erfassen. Alsdann hilft die Gnade bei Ausführung

[1]) Vgl. in meinem Werke S. 102 f.

[2]) S. über diesen Punkt die Abhandlung von *J. Stufler* in dieser Zeitschrift 1924, 10 ff.

[3]) Vgl. sess. 3 cap. 3 des Vatikanums.

jener Akte; insbesondere erleuchtet sie den Verstand, um die durch die äußeren Beweisgründe dargetane Glaubwürdigkeit und Glaubenspflicht klarer einzusehen; sie treibt den Willen an, dieser Einsicht folgend den Glauben dem Verstande zu gebieten; sie verleiht somit „suavitatem in consentiendo et credendo veritati" (vgl. a. a. O.), indem sie den Menschen befähigt, die gläubige Beistimmung leichter und freudiger zu vollziehen.

4. Bei Beurteilung eines vierten Argumentes erklärt *D.*, nicht zu wissen, was denn dieses Argument überhaupt solle und was es für einen Zusammenhang mit meiner These habe. Das ist sehr verwunderlich, da doch die Schlußfolgerung des Argumentes nichts anderes ist als meine These. Das Argument lautet in Kürze so: Der seiner Vernunft hinreichend mächtige Mensch, möge er im reinen Naturzustande sich befinden oder im gegenwärtigen übernatürlichen Stande noch keine Kenntnis von der Offenbarung haben, ist durchaus verpflichtet, Gott mit einer freien, über alles festen Zustimmung des Verstandes zu bejahen; eine solche Bejahung ist aber nur insofern möglich, als sie kein eigentliches Motiv, sondern Gott lediglich zum Objekte hat; mithin ist schon der außerhalb der Offenbarung stehende Mensch zu einer Bejahung verpflichtet, die ohne ein eigentliches Motiv Gott rein als Objekt umfaßt. Da nun aber der Mensch auch nach Empfang der Offenbarung dem Naturgesetz unterworfen bleibt, so ergibt sich auch dann für ihn die Folgerung, er könne und müsse Gott mit einer freien, über alles festen Zustimmung bloß als Objekt bejahen; zu diesem allgemeinen Verpflichtungsgrund tritt für den der Offenbarung teilhaften Menschen der früher aufgezeigte besondere, daß ohne eine derartige Bejahung Gottes die geoffenbarte Wahrheit nicht nach Pflicht bejahbar wäre. Es führt sonach das Argument geraden Weges zu der von mir verteidigten Aufstellung.

Zur Bestätigung meiner Ansicht erscheint das Argument sogar in ganz besonderer Weise wirksam. Die meisten Gegner gehen nämlich stillschweigend oder ausdrücklich auch von dem Grundsatz aus, eine über alles feste Zustimmung sei nur mit Rücksicht auf ein über alles würdiges Motiv zu leisten. Infolge dessen erachten manche, nur die geoffenbarte Wahrheit habe man Gottes wegen über alles fürwahrzuhalten, nicht Gott als Formalobjekt, da hiefür ein unendliches Motiv fehle. Diese werden gleichsam nebenbei, schon durch den Nachweis des Obersatzes des Argumentes widerlegt, demgemäß dem Menschen, von jeder Offenbarung abgesehen, die gewisse Pflicht obliegt, Gott, die erste Wahrheit, über alles festzuhalten. Andere behaupten, auch Gott, das Formalobjekt, sei über alles fürwahrzuhalten, jedoch unter

Voraussetzung der Offenbarung oder auch der Glaubensgnade, da in solchem Falle Gott selbst das Motiv für seine über alles feste Bejahung bilde; zu ihnen gesellt sich nun der Rezensent durch seine Annahme eines übernatürlichen Glaubenslichtes, das sogar eine innere Selbstoffenbarung Gottes mit sich bringe. — Auch diese Meinung verträgt sich nicht mit der im Obersatze ausgesprochenen Wahrheit, selbst im reinen Naturzustande, also völlig unabhängig von einer göttlichen Offenbarung oder übernatürlichen Glaubensgnade, sei ein über alles fester Verstandesanschluß an Gott für den Menschen pflichtgemäß.

Überdies muß ich konstatieren, daß *D.* die Begründung des Untersatzes nicht entsprechend wiedergibt. Daß die über alles feste Bejahung Gottes kein Motiv im strengen Sinn des Wortes habe, begründe ich damit, daß weder die geschaffenen Dinge noch Gott selbst ein solches Motiv sein können. Zum Erweis des ersten Teiles sage ich: si res creatae motivum essent, jam non ipsi Deo, sed potius creatis illis super omnia assentiri oporteret; das heißt doch: wenn die geschaffenen Dinge das Motiv der Bejahung Gottes wären, so müßte man ja nicht Gott selbst, sondern vielmehr jene Dinge über alles fest bejahen, oder mit andern Worten, so würde die über alles feste Bejahung Gottes ebendadurch aufgehoben; dazu verweise ich noch ausdrücklich auf eine frühere, hier zu beachtende Erörterung, namentlich auch des Prinzips: propter quod unumquodque tale, et illud magis. Der Rezensent aber läßt mich sagen: „Die geschaffenen Dinge könnten das Motiv nicht sein, weil dann die Zustimmung dieser Dinge wegen, also nicht Gottes wegen, geleistet würde"; damit wird mir statt des Beweises für den ersten Teil das gerade Gegenteil von dem in den Mund gelegt, was ich im zweiten Teil beweisen will. Außerdem trifft der Bericht des Rezensenten, die Begründung des Untersatzes sei dieselbe wie im dritten Argument, bezüglich ihres ersten Teiles in keiner Weise zu; im zweiten Teil erinnere ich zwar an einen im dritten Argument betonten Hauptgedanken; aber die Lehre, Gott sei propter se ipsum zu bejahen, ist gar vielgestaltig, und so sind die Gründe ihrer Ablehnung näherhin „ex disputatis", aus der am rechten Orte angestellten Untersuchung ihrer einzelnen Formen zu entnehmen.

Angesichts des vierten Argumentes erhebt *D.* auch die Frage, ob ich den übernatürlichen Glauben auf ein rein natürliches Fundament gründen, d. h. (nach dem Zusammenhang) ohne Berücksichtigung des übernatürlichen Glaubenslichtes erklären wolle. Das glaubt *D.*, wie er zu verstehen gibt, zwar selbst nicht; aber auch nur zu einer so seltsamen Frage bietet das vierte Argument

ebensowenig wie eines der vorhergehenden einen gerechten Anlaß. Zum Zwecke der Glaubensanalyse soll ja nicht gezeigt werden, wie der Glaube übernatürlich, sondern wie er dadurch göttlich ist, daß er einen unmittelbar auf Gott gerichteten Akt in sich enthält. Als solcher Akt erscheint die freigewollte Bejahung Gottes und aus einem besonderen, im vierten Argument betonten Grunde die über alles feste Bejahung Gottes; eine derartige Bejahung ist jedoch vom Menschen auch in der Hypothese einer rein natürlichen Ordnung, sonach mit rein natürlicher Kraft zu leisten, und daher war die Erwähnung eines übernatürlichen Beistandes an dieser Stelle nicht angebracht. Übernatürlich dagegen ist der göttliche Glaube zweifellos durch die übernatürliche Gnade, und deshalb unterlasse ich nicht, wo es sich ziemt, hervorzuheben, daß in der jetzigen übernatürlichen Heilsordnung jene Gnadenhilfe zum rechten Glauben verliehen wird, und zwar nicht nur zum eigentlichen Glaubensakt, zur Bejahung und über alles festen Bejahung des Formal- und Materialobjekts, sondern schon zum Anfang des Glaubens, namentlich zum evidenten Urteil der Glaubwürdigkeit und Glaubenspflicht und zum frommen Glaubenswillen.

5. Der Rezensent äußert sich ferner über meine Erklärung einer Stelle aus der Summa theologica des hl. *Thomas*, wonach es scheinen könnte, als werde vom hl. Lehrer auch für jede freie Zustimmung ein objektives Motiv erfordert. Nach der von *D.* gebotenen Übersetzung der von mir wörtlich angeführten Stelle lehrt der hl. *Thomas* (2. 2. q. 1. a. 4), „die Zustimmung erfolge entweder so, daß der Verstand vom Objekte hinreichend bewegt werde, oder so, daß er von seiten des Objektes nicht hinreichend (non sufficienter) bewegt, die Zustimmung aber durch den Willen herbeigeführt werde, was, wenn es mit der Furcht zu irren verbunden sei, Meinen heiße, wenn es mit voller Sicherheit geschehe, Glauben genannt werde". Dann sagt *D.* über meine Auffassung: „Der Verf. weiß sich zu helfen. Er versteht das thomistische ‚non sufficienter' im Sinne von ‚non vere', indem er kühn behauptet: ‚Motivum verum est causa vera, et causa insufficiens ad producendum effectum perinde est ac causa nulla. Idcirco objectum, quod non sufficit ad movendum, non vere est motivum. Nec vim ejus deficientem voluntas potest vel statuere vel, cum causa sit diversi ordinis, accessu suo complere (cf. supra pag. 339 s.).' Was Verf. mit dem ‚statuere' sagen will, ist dunkel. Nachdem ich aber S. 339 s. seines Buches nachgelesen habe, vermute ich, daß er damit sagen will, der Wille könne das Objekt nicht qualitativ umgestalten, so daß es aus einem insufficienten ein suffi-

cientes werde; eine ‚causa diversi ordinis' aber ist ihm der Wille dem Objekt gegenüber, weil er etwas Subjektives, das Objekt aber nicht etwas Subjektives ist. Aber — Wille und Verstand sind doch nicht causae diversi ordinis, und der Wille kann durch sein Einwirken auf den Verstand diesen so disponieren, daß er für die Einwirkung von seiten des Objektes empfänglich, diese also für ihn zu einer sufficienten wird".

Ist meine Auffassung der Stelle wirklich kühn? Ich behaupte, der hl. *Thomas* lehre keineswegs, der Verstand werde auch zur freien Zustimmung vom Objekt, obgleich nicht hinreichend, doch in wahrer Weise bewegt; man könne dies auch nicht aus seinen Worten folgern, ohne ihm Ungereimtes zuzuschreiben. Würde ich zum Erweise dieser Behauptung sagen, der Wortsinn des „non sufficienter" sei derselbe wie der von „non vere", so wäre das nicht nur kühn, sondern geradezu absurd; ich sage aber, sachlich sei eine Ursache, die zur Hervorbringung einer Wirkung nicht hinreiche, soviel wie keine wahre Ursache, und da ein wahres Motiv eine wahre Ursache sei, so sei ein Objekt, das zur Bewegung des Verstandes nicht hinreiche, in Wahrheit kein Motiv. Diese Aussage ist wohl nicht gewagt, sondern metaphysisch ebenso sicher wie der Satz, daß eine Wirkung über ihre Ursache nicht hinausgehe. Damit man jedoch nicht einwende, durch den Willen könne ein unzureichendes objektives Motiv zu einem suffizienten werden, setze ich die von *D.* zuletzt zitierten Worte bei. Betreffs des Wortes statuere hätte *D.* durch Aufschlagen eines Wörterbuches aus der einbekannten Verlegenheit sich helfen können; nach seiner ersten Bedeutung ist statuere dasselbe wie stehen machen, aufbauend setzen, aufrichten, und so sage ich, der Wille könne die dem Objekte mangelnde Macht nicht aufrichten oder beschaffen. Mit diesem einen Worte fasse ich die vorher (S. 339 f) besprochene doppelte Art, auf die man sich eine solche Wirksamkeit des Willens denken mag, zusammen, und behaupte daher, der Wille könne weder direkt, durch Einwirken auf das Objekt, noch indirekt, durch Einwirkung auf den Verstand, bewirken, daß ein aus sich nicht hinreichendes Objekt hinreichend werde, um aus sich allein den Verstand zur Zustimmung zu bewegen. An diese erste Behauptung reiht sich die zweite, daß Objekt und Wille, da sie einer verschiedenen Ordnung von Ursachen angehören, sich nicht gegenseitig ergänzen und so vereint ein hinreichendes Motiv bilden können, etwa wie mehrere zusammen eine Last tragen, der ein einzelner nicht gewachsen ist. Nur auf diese zweite Behauptung bezieht sich der aus der Ungleichartigkeit der Ursachen hergenommene Grund; die Rich-

tigkeit der ersten, welcher *D.* hinsichtlich der Einwirkung des Willens auf den Verstand widerspricht, erhellt aus dem, was schon bei Besprechung des ersten Argumentes von mir ausgeführt wurde; es könnte nämlich der Wille den Verstand nur durch Steigerung seiner Fassungskraft derart disponieren, daß ein sonst insuffizientes Objekt ihn aus sich allein genügend zu sich hinbewegte; das vermag der Wille nicht.

Meine Auslegung der Lehre des hl. *Thomas* ist sohin, im Gegensatz zu der des Rezensenten, gut begründet; eine erneute Betrachtung der strittigen Stelle wird dies noch bestätigen. Wie der Heilige lehrt, stimmt der Verstand dem Objekte auf zweifache Weise zu. Auf die eine Weise stimmt er zu, weil er dazu vom Objekte selbst bewegt wird, quia ad hoc movetur ab ipso objecto. Auf die andere Weise stimmt er zu, nicht weil er vom eigenen Objekte hinreichend bewegt würde, non quia sufficienter moveatur ab objecto proprio. Die Übersetzung des Rezensenten unterdrückt im ersten Fall das „ipso" und schiebt dafür das Wort „hinreichend" ein und erweckt dadurch von vornherein den Eindruck, als werde nach dem hl. *Thomas* der Verstand in beiden Fällen vom Objekt bewegt, im ersten Falle hinreichend, im anderen nicht hinreichend. Der Originaltext aber, demgemäß das Objekt im ersten Falle selbst bewegt, gibt vielmehr zu erwarten, im zweiten Falle bewege das Objekt nicht selbst; dieser Erwartung steht nicht im Wege, daß bei dem zweiten Falle verneint wird, daß das Objekt hinreichend bewege; eine solche Verneinung läßt an und für sich noch unentschieden, ob das Objekt nach Eintritt einer anderen Ursache, sei es aus sich allein, sei es zugleich mit ihr, bewege, oder ob es nicht bewege. Die Entscheidung der Frage ist der beigefügten Erklärung zu entnehmen; in dieser aber wird ein Einfluß des Objektes nicht erwähnt, sondern die Zustimmung des Verstandes einfach dem ihn nach einer Seite neigenden Willensentscheid zugeschrieben; der Verstand stimmt zu per quandam electionem voluntarie declinans in unam partem magis quam in aliam, entweder mit bloßem Meinen oder mit sicherem Glauben. Die Ansicht des Rezensenten, daß den vom Willen disponierten Verstand das Objekt aus sich bewege, konnte der hl. *Thomas* auch ohne ganz unerträglichen Widerspruch mit sich selbst nicht teilen. Nach seiner im gleichen Artikel vorgetragenen Lehre ist nämlich das Objekt des oben genannten ersten Falles, das den Verstand aus sich selbst bewegt, Gegenstand der visio; „illa autem", so lesen wir, „videri dicuntur, quae per seipsa movent intellectum nostrum vel sensum ad sui cognitionem". Hiefür ist es aber evident belanglos, ob das Objekt den Verstand sofort

oder erst nach einer vom Willen herbeigeführten Disposition durch sich selbst bewegt. Mithin würde auch das Objekt des zweiten Falles, wenn es endlich doch durch sich selbst den Verstand bewegte, als Gegenstand der visio hingestellt, und sonach der dargelegte wesentliche Unterschied zwischen der unfreien visio und der freigewollten opinio oder fides, und überhaupt der Unterschied des ersten und zweiten Falles aufgehoben. Dazu versteht der hl. *Thomas* (vgl. a. 5) unter dem freiwillig anzunehmenden Objekt vor allem das Materialobjekt des Glaubens, namentlich die geoffenbarten Geheimnisse, wie die Trinität, die doch zu ihrer gläubigen Annahme durchaus nicht selbst bewegen.

Warum aber sagt der hl. Lehrer, im zweiten Falle bewege das Objekt nicht hinreichend? Legt er damit den Gedanken, daß bei freier Zustimmung des Meinens oder Glaubens das Formalobjekt hinsichtlich seiner Annahme einigermaßen bewege, wenn er ihn auch nicht ausspricht, so doch irgendwie nahe? Dies räume ich gerne ein; es entspricht der in meinem Werke dargelegten Auffassung. Der Verstand kann nicht auf Willensgeheiß jedem beliebigen Objekte zustimmen; es muß vonseiten des Objekts unmittelbar oder mittelbar immer etwas vorliegen, was dem Verstand die vom Willen befohlene Zustimmung ermöglicht; wenn das Objekt auch insofern unzureichend ist und bleibt, als es den Verstand nicht zu dem Urteile bewegen kann, um das es sich eigentlich handelt, d. i. zum Urteile, es sei wahr, so muß es ihn doch wenigstens zu dem vorausgehenden Urteile bewegen, es sei irgendwie wahrscheinlich und bejahbar, damit der Verstand auf Befehl des Willens das weitergehende Urteil fällen könne, es sei wahr. Bezüglich des vorausgehenden Urteils ist das Objekt zugleich Motiv; auch bezüglich des folgenden kann man es Motiv nennen; eigentlich jedoch ist est Bedingung, indem es den Verstand für dieses vom Willen hervorzurufende Urteil disponiert. So diponiert denn nicht, wie *D.* meint, der Wille den Verstand, auf daß er für die Einwirkung des Objekts empfänglich und somit dieses suffizient werde, sondern es disponiert umgekehrt das Objekt den Verstand, so daß er für den Willenseinfluß empfänglich oder dieser für ihn suffizient wird.

6. Im Bericht über die Akte, die nach meiner Darstellung dem eigentlichen Glauben voranzugehen haben, legt mir *D.* die Meinung bei, kraft des Urteils der sog. Kredibilität und Kredendität sei die Weisheit und Wahrhaftigkeit Gottes und ihretwegen die Autorität des die geoffenbarte Wahrheit verbürgenden Gottes aufs festeste zu bejahen. Hier liegt ein Mißverständnis vor; nach meiner aus dem ganzen Kontext der betreffenden Stelle ersicht-

lichen und auch ausdrücklich in meinem Werke (S. 272. 284 f) eingeschärften Ansicht ist die göttliche Autorität, das Formalobjekt des Glaubens, nichts anderes als die göttliche Weisheit und Wahrhaftigkeit, und demgemäß sage ich auch an dem von *D.* zitierten Orte nicht, es sei Gottes Weisheit und Wahrhaftigkeit und ihretwegen seine Autorität zu bejahen, sondern ich sage, es sei die Weisheit und Wahrhaftigkeit des offenbarenden Gottes und wegen dieser Autorität des offenbarenden Gottes die geoffenbarte Wahrheit zu bejahen.

Gegen meine Glaubensanalyse macht *D.* geltend, ihr zufolge wäre der Glaube in seinem tiefsten Grund ein rein willkürlicher Akt und stände auf einer Stufe mit dem Akt, durch den der Verstand einem Irrtum auf Befehl des Willens zustimme; auch bei solcher Zustimmung habe der Verstand meistens doch einen Scheingrund; erkenne er aber Wahrheit, so habe er dafür immer einen objektiven Grund; stütze sich dieser auf einen tieferen Grund, so dürfe man ihm diesen nicht nehmen, weil man dadurch auch dem nächsten Grund sein Grundsein nehmen und ihn dadurch entkräften würde; indem man also dem Glaubensakt für seinen tieferen Grund jede Begründung nehme, werde auch für seinen nächsten Grund die Begründungskraft geraubt und er dadurch zerstört. Der Rezensent bezeichnet das als Selbstverständlichkeiten, die aber mir gegenüber hervorzuheben seien.

Es ist nicht möglich, dem über den tiefsten, tieferen und nächsten Glaubensgrund Gesagten, so wie es lautet, einen zur Sache passenden Sinn abzugewinnen. Die Autorität des offenbarenden Gottes ist nicht nur nach meiner Theorie, dergemäß sie als reiner Gegenstand bejaht wird, sondern auch nach der des Rezensenten der einzige objektive Grund des Glaubens; wir hörten ihn ja oben eindringlich versichern, man bejahe diesen Grund seiner selbst und nicht eines anderen Grundes wegen, bejahe vielmehr seinetwegen alles andere, was im Glauben zu bejahen sei. Was soll es also bedeuten, wenn *D.* jetzt für eine Begründung des tieferen oder gar des tiefsten Grundes sich einsetzt, damit dem nächsten Grund die Begründungskraft verbleibe? Ich nehme darum an, er wolle einfach sagen, der Glaube der geoffenbarten Wahrheit sei durch die Autorität des offenbarenden Gottes nicht objektiv begründet, wenn nicht auch die Annahme dieser Autorität auf objektivem Grunde ruhe.

Allen diesen Einwendungen bin ich in meinem Werke schon zuvorgekommen. Selbstverständlich ist, daß die ohne Zutun des Willens erfolgende Zustimmung des Verstandes vom Objekt verursacht wird, somit ein objektives Motiv hat; daß aber auch die

vom Willen hervorgerufene Zustimmung ein objektives Motiv habe, ist fürwahr nicht selbstverständlich; hier bedarf es einer genauen Untersuchung, und diese führt zu dem von *D.* umsonst bestrittenen Ergebnis, dem Objekte komme die Eigenschaft eines streng genommenen Motivs nicht zu, gleichwohl sei von seiner Seite stets etwas erfordert, was nach Weise einer Bedingung den Verstand zu der vom Willen befohlenen Zustimmung disponiere. Eine „rein willkürliche" Zustimmung ist daher unmöglich, und auch bei der Zustimmung zum Irrtum hat der Verstand ausnahmslos, nicht bloß „meistens" einen sie nicht bewirkenden, aber doch ermöglichenden „Scheingrund". Im Übrigen gibt es, je nach der Beschaffenheit der erwähnten Bedingung, viele Arten und Stufen des freien Urteils, angefangen vom irgendwie fehlerhaften bis zum wahren, festen, sittlich guten und pflichtmäßigen. Auf der höchsten Stufe steht der theologische Glaube; ihm geht notwendig voran und zur Seite eine einzigartige Bedingung, die er nicht einmal mit einer anderen tadellosen und wahren, geschweige denn willkürlichen oder irrigen Zustimmung gemeinsam hat, nämlich das den Glaubwürdigkeitsmotiven entspringende evidente Urteil, es sei sittlich gut und pflichtgemäß, das Formalobjekt des Glaubens und seinetwegen das Materialobjekt, die geoffenbarte Wahrheit, mit einer über alles festen Zustimmung zu bejahen. Dadurch erscheint der Glaubensakt so begründet, wie es dem freien Assense einer göttlichen Verstandestugend ziemt. Das über alles feste Fürwahrhalten der geoffenbarten Wahrheit hat seinen objektiven Grund in der über alles fest fürwahrgehaltenen Autorität des offenbarenden Gottes. Damit dieser Grund die ihm eigene volle Begründungskraft bezüglich des Fürwahrhaltens der geoffenbarten Wahrheit zur Geltung bringe, genügt es, daß er evident mit Recht durch eine über alles feste Annahme in den Verstand gesenkt sei; keineswegs wird erfordert, daß solche Annahme gerade darum zu Recht bestehe, weil sie auch selbst hinwieder auf einen eigentlichen objektiven Grund sich stützt. Im Gegenteil, ein objektiver Grund würde den freien göttlichen Glauben nicht nur nicht begründen, sondern seine Freiheit oder auch seine Göttlichkeit vernichten. Jedes Objekt, das den Verstand unmittelbar oder mittelbar zu sich hinbewegt, bewegt ihn zu unfreiem intellektuellen Sehen, nicht zu freier Zustimmung; ist aber, was den Verstand zu Gott bewegt, geschöpflich, so wird Gott weder unmittelbar noch über alles fest bejaht, es geht daher auch die Göttlichkeit des Glaubensaktes verloren. Vollkommen ist allerdings die Zustimmung, wenn der Verstand nach der ihm eigenen Tätigkeitsweise ein evidentes Objekt als evident erfaßt; dagegen

erscheint sie unvollkommen, wenn der Verstand durch die äußere Macht des Willens gewissermaßen gefangengenommen und an das Objekt gebunden wird; aber diese der freien Zustimmung anhaftende Unvollkommenheit ist dem Glauben bei der ihm wesentlichen Freiheit wesentlich, und deshalb wird der Glaube im anderen, vollkommenen Leben aufhören.

7. In einem Korollarium weise ich nach, daß die für jeden Erwachsenen obligatorische, aus freiem frommen Willen hervorgehende, über alles feste Bejahung Gottes des Herrn und Vergelters ein virtueller Glaube sei, der dem der Offenbarung Unkundigen als Anfang des Heiles dienen könne. Wie es bei einem Theologen wirklich sich von selbst versteht, erinnere ich hier an die zu jedem Heilsakt der gegenwärtigen Ordnung notwendige übernatürliche Gnade; und nicht bloß dies, ich betone sie mit Nachdruck unter Berufung auf die kirchlichen Entscheidungen, denen zufolge sie schon vor dem Glauben gegeben wird. Auch dieses Korollarium lehnt *D.* ab, indem er kurz bemerkt, daß der genannte Akt doch immer nur etwas Natürliches sein würde, der Heilsglaube aber etwas Übernatürliches sei. Er konnte nur darum ohne weiteres so schreiben, weil er bei Darstellung meiner Ansicht die von mir hervorgehobene Wirksamkeit der Gnade mit Stillschweigen übergeht.

Ich schließe diese Auseinandersetzung. Die von *D.* wider mein Werk erhobenen Schwierigkeiten haben sich sämtlich als haltlos erwiesen. Seine eigene Lösung ist sehr unklar und kann, wie immer man sie auffasse, nicht als geeignet erachtet werden.

*

In der Tübinger Theologischen Quartalschrift (1924, 166) bemerkt der Berichterstatter, daß auch das Dasein Gottes Gegenstand des Zeugnisglaubens sei. Ganz recht; weit entfernt, dies zu „verkennen", verteidige ich in meinem Werke (S. 354 ff) gegen andere Theologen die Lehre, das Dasein Gottes sei, nicht minder wie die Trinität, durch Zeugnisglauben auch von solchen Menschen festzuhalten, denen es durch die Vernunft ersichtlich sei. Außerdem bekenne ich mich (in einer vom Vatikanum übrigens offen gelassenen Frage) zu der Ansicht, die göttliche Offenbarungstat sei nicht bloße Bedingung des Glaubens, sondern bilde zusammen mit der göttlichen Autorität das Formalobjekt und Motiv des Glaubensaktes (S. 377 f). Aber Gottes Dasein und offenbarende Autorität kann nur als Materialobjekt, gleich jeder anderen von Gott bezeugten Wahrheit, Gegenstand des Zeugnisglaubens sein; die Forderung, die göttliche Autorität und Offenbarungstat auch als Formalobjekt auf Gottes Zeugnis hin zu glauben, führt zu

einem unmöglichen processus in infinitum, wie aus der Prüfung der Glaubensanalyse des *Suarez* zu ersehen ist (S. 137 f). Richtig ist ferner, daß *Pesch* ebenfalls die erwähnte Forderung abweist, nicht aber, daß „meine Theorie sich an ihn anlehnt"; sie ist vielmehr wesentlich verschieden (s. S. 265 ff).

Kalksburg. Anton Straub S. J.

Der Thomisten-Kongreß zu Rom, 15.—20. April 1925. Nach sorgfältiger Vorbereitung und unter einer Anteilnahme, die sogar über die Fachkreise hinausgriff, fand der erste Thomisten-Kongreß zu Rom statt. Das gedruckte Teilnehmerverzeichnis weist 80 Namen auf, in Wirklichkeit erschienen bedeutend über hundert, so daß der Saal der „Academia Romana S. Thomae", wo alle Sitzungen mit Ausnahme der letzten gehalten wurden, kaum genügte. Den Vorsitz führte der inzwischen am 17. Juli gestorbene Bischof *Laurentius Janssens O. S. B.* Auf jeden Tag entfielen zwei Versammlungen von je 2½ Stunden.

Den ersten Tag eröffnete die Begrüßungsansprache des Sekretärs der römischen „Academia S. Thomae", Msgr. *Talamo*. Das erste Referat hielt P. *C. Boyer S. J.* über die Möglichkeit der erkenntnis-kritischen Problemstellung. Die Aussprache erwies eine ungemein große Verschiedenheit in der Stellungnahme zu dieser brennenden Frage; soviele Redner meldeten sich, daß von den beiden Vorträgen, die noch für den gleichen Morgen festgesetzt waren, nur einer zur Behandlung kam, der von *G. Rabeau* (Lublin) über die konstruktive Kraft des geistigen Erkenntnisvermögens. Der Abend brachte die Referate: *L. Noël* (Löwen) und P. *P. Gény S. J.*: Wie ist das erkenntnis-kritische Problem zu stellen und zu lösen?

Am zweiten Tag sprach *St. Zimmermann* (Agram) über das epistemologische Problem, das er, wie folgt, stellte: Können wir mit Sicherheit wissen, daß ein Urteil in einem bestimmten, vom Akt unterschiedenen Sein begründet ist, das wir Objekt des Urteils nennen? Ferner P. *M. de la Taille S. J.* über die Erfassung des Konkreten. P. *M. Cordovani O. P.* behandelte denn italienischen Idealismus (*G. Gentile*), dessen neuen Wahrheitsbegriff er einer eingehenden Kritik unterzog. *Krzinski* (Warschau) sprach über das Problem der Objektivität im kantianischen Kritizismus und in der neuscholastischen Philosophie. *U. Bonamartini* (Rom) führte aus, er habe mit Genugtuung bemerkt, daß sich im Verlauf der Aussprache über die letzten Vorträge das kriteriologische Problem zum gnoseologischen umgestaltet habe. Tatsäch-

lich sei eine Lösung nicht zu erhoffen, solange das Problem auf das Gebiet der Logik beschränkt bleibe; es müsse als metaphysische Frage behandelt werden. *U. Dehove* (Löwen) beleuchtete vom Standpunkt der thomistischen Erkenntnislehre aus den psychophysischen Parallelismus. Den Schluß des Tages bildete *J. Ude* (Graz), Entwicklungstheorie und Kausalgesetz. Die Ausführungen *U.s* gipfelten darin, daß eine Entwicklung des Menschenleibes aus dem Tierleib in striktem Widerspruch zum Kausalprinzip stehe.

Am Morgen des dritten Tages erstattete P. *R. Garrigou-Lagrange O. P.* sein Referat: Folgerungen für Physik und Metaphysik aus der thomistischen Lehre von Potenz und Akt. Die Aussprache nahm den ganzen Vormittag und den größten Teil der Abendsitzung in Anspruch. Es wurde dabei u. a. darauf hingewiesen, daß der Abstand zwischen dem Thomismus und anderen scholastischen Systemen auch von manchen anerkannten Thomisten nicht als fundamental bezeichnet werde. Bezüglich der praemotio physica bemerkte der Vorsitzende, da hierüber auch die besten Thomisten nicht derselben Auffassung seien, möge man in der Diskussion von dieser Frage absehen. P. *Monaco S. J.* argumentierte gegen die Ansicht des Referenten von der grundlegenden Bedeutung der realis distinctio für die Theodizee. Msgr. *Di Somma* (Rom) sprach sich dahin aus, es scheine ihm nicht, daß der hl. *Thomas* die realis distinctio gelehrt habe. Ebenso P. *F. Pelster S. J.* Der gegenteiligen Meinung ist *M. Grabmann;* doch scheint ihm, die realis distinctio sei für *Thomas* nicht die Grundlage der Philosophie gewesen, weil seine ersten Schüler sie nicht als solche betrachteten. Bei der beschränkten Zeit konnten nicht alle Wechselredner zu Worte kommen, die sich gemeldet hatten. Es sprach noch am gleichen Abend *J. Sestili* (Rom) über Potenz und Akt im ens per se unum.

In rascher Aufeinanderfolge brachte der dritte Tag die Vorträge: *A. Masnovo* (Mailand), Der Gottesbeweis ex motu; P. *P. Hoenen S. J.*, Der Wert der physikalischen Theorien für die Philosophie. *H.* bejaht diesen in dem Sinn, daß die physikalischen Theorien eine wirkliche Kenntnis der Wirkursachen vermitteln können, wenn auch nur eine analoge. P. *M. de Munnynck O. P.* sprach über den Hylomorphismus und sein Verhältnis zur neueren Physik; P. *Mac Williams S. J.* über Diskontinuität der Materie; *Th. Greenwood* (Paris) über Anpassung der Geometrie an die Sinnenwelt; P. *J. Gredt O. S. B.* behandelte die Relativitätstheorie, — sie ist nach ihm mit den Prinzipien der thomistischen Philosophie nicht vereinbar. *F. Warrain* (Paris) gab eine Kritik der Relativitätstheorie des Raumes und der Zeit. Endlich zeigte

P. *E. Barbado O. P.* die Bedeutung der Experimentalpsychologie für die Philosophie.

Nach einer zwanglosen Aussprache am Sonntag, den 19. April, folgte am Montag Vormittag die letzte Arbeitssitzung. P. *M. Maggiolo O. P.* sprach über den Sinn des Doktorats, das in den kirchlichen Schulen verliehen wird. Sodann schritt man an die Formulierung der Kongreßbeschlüsse. Der erste, mit allgemeinem Beifall aufgenommene, betraf die Wiederabhaltung des Kongresses in regelmäßigen Abständen; doch wurden diese nicht sofort genau festgesetzt. Der zweite, von P. *Cordovani O. P.* eingebrachte Vorschlag gilt einer Neuausgabe der Summa philosophica des heil. *Thomas* mit Zitationen der einschlägigen Stellen aus den übrigen Werken des Aquinaten. Auch dieser Antrag wurde gebilligt und mit der Ausführung die kath. Universität von Mailand betraut. Endlich schlug P. *S. Szabò O. P.*, Rektor des Collegium Angelicum in Rom, vor, zu beschließen, daß für die künftig abzuhaltenden Thomistenkongresse die 24 Thesen als Grundlage gelten sollten und daß es nicht zugelassen werden solle, auf den Kongressen gegen sie zu sprechen. Dieses Votum wurde vom Kongreß abgelehnt. Der Vorsitzende, Bischof *Janssens*, erklärte unter fast allgemeinen Beifall, der Kongreß wolle jetzt sowie für alle zukünftigen Tagungen in cumulo alles annehmen, was die Kirche inbezug auf die Lehre des hl. *Thomas* vorgeschrieben und empfohlen habe, aber von genaueren Bestimmungen wolle man absehen.

Am Nachmittag fand die Schlußsitzung statt in der Aula maxima der Cancellaria. P. *Le Rochellec C. Sp. S.* gab einen Überblick über die Arbeiten des Kongresses; sodann hielt Msgr. *Janssens* die Schlußrede. Er zeichnete die Stellung des hl. *Thomas* in der Geschichte der christlichen Philosophie.

Samstag abends schon waren die Teilnehmer vom Hl. Vater empfangen worden. In der Ansprache äußerte Pius XI. seine Freude über die Veranstaltung des Kongresses und sprach die Hoffnung aus, die Teilnehmer noch öfter zum gleichen Zweck in Rom versammelt zu sehen; daher geht das erste Votum des Kongresses auf die Initiative Sr. Heiligkeit zurück.

Innsbruck. Franz Mitzka S. J.

Konrad Wimpina und Johann Fabri, zwei angebliche Dominikaner. In meiner Schrift: Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther, Freiburg 1903, fehlen zwei hervorragende Gegner Luthers, *Konrad Wimpina* und *Johann Fabri*, Bischof von Wien, die man jüngst den Dominikanern beigezählt hat. Daß aber diese zwei katholischen Vorkämpfer dem Predigerorden nicht zugeteilt werden dürfen, wird die folgende Untersuchung zeigen.

1) Über Konrad Wimpina hat *Otto Scriba*, protestantischer Pfarrer zu Wimpfen, in den Blättern für württembergische Kirchengeschichte 28 (1924) 143—163 eine „Landeskirchengeschichtliche Skizze auf Grund einer Wimpfener Urkunde" veröffentlicht. Bei der Erwähnung dieses Aufsatzes in der Theologischen Literaturzeitung 1925, 13 bemerkt der bekannte württembergische Geschichtsforscher *G. Bossert*, die Aufnahme von *Scribas* Abhandlung in die Blätter für württembergische Kirchengeschichte „sei nicht recht verständlich", „da sie rein nichts für Württemberg bietet", und fügt dann noch bei: „*Scriba* gibt auf Grund einer Wimpfener Urkunde einiges Neue zur Lebensgeschichte und Charakteristik Wimpinas". Allein die neuen Behauptungen, die *Scriba* aufstellt, sind alle unzutreffend. Dies gilt besonders von seiner Behauptung, *Wimpina* sei Dominikaner gewesen.

Die Wimpfener „Urkunde", die *Scriba* seiner „landeskirchengeschichtlichen Skizze" zugrunde gelegt hat, ist nicht etwa eines jener Schriftstücke oder Diplome, die der Historiker als Urkunden bezeichnet, sondern eine kurze biographische Notiz, entnommen aus einem Nekrologium des ehemaligen Wimpfener Dominikanerklosters. Dies Nekrologium, das heute im katholischen Pfarrarchiv zu Wimpfen verwahrt wird, ist zuerst 1665 von einem unbekannten Wimpfener Dominikaner angelegt und im Jahre 1736 von einem andern Dominikaner namens *Jakob Leidl* erneuert worden. Die Notiz über *Wimpina* hat bereits *Joseph Negwer* in seiner gründlichen Monographie: Konrad Wimpina. Ein katholischer Theologe aus der Reformationszeit. Breslau 1909, 254 f, vollständig mitgeteilt, ohne ihr aber, und zwar mit vollem Recht, irgendeinen Wert beizulegen. Eine Abschrift derselben Notiz nebst Auszügen über andere Mitglieder des Wimpfener Dominikanerklosters wurde mir selber schon 1892 von Herrn Pfarrer Klein in Wimpfen zur Verfügung gestellt. Ich mußte aber darauf verzichten, diese Mitteilungen zu verwerten, da das Nekrologium allerhand offenkundige Schnitzer enthält. So wird z. B. der Dominikaner Johann Fabri von Heilbronn († 1558), der zu Wimpfen in den Orden eintrat, identifiziert mit dem Dominikaner Johann Faber von Augsburg († 1530), der in keinerlei Beziehung zu Wimpfen stand. Von dem aus zwei verschiedenen Persönlichkeiten zusammengeschmolzenen Dominikaner wird behauptet, er sei bei Kaiser Maximilian II. in hoher Gunst gestanden. Richtig ist aber nur, daß Johann Faber von Augsburg einige Gunstbezeigungen von Maximilian I. erhalten hat.

Wie stellt sich nun *Scriba* zu dem ganz und gar unzuverlässigen Wimpfener Nekrologium? Er veröffentlicht zunächst die

bereits von *Negwer* abgedruckte Notiz über *Wimpina*. Darin heißt es unter anderm, *Wimpina* sei Mitglied und Lektor (filius et lector) des Wimpfener Dominikanerklosters gewesen; es wird auch Näheres über eine Begegnung des Dominikaners *Wimpina* mit Luther mitgeteilt. *Wimpina*, der Kanonikus von Brandenburg und von Havelberg war, „extrinsecus plerumque talari canonico vestitus apparebat, licet interius sacrum scapulare gestaret; unde Luthero in publica disputatione solidissimis argumentis iam ad incitas redacto sibique convitiose exprobranti: Quare tu deseruisti cucullum tuum? mansuete reposuit: Scias habitum sacri ordinis nostri essentialiter distinctivum non esse cucullum, sed scapulare. Quibus dictis, talare suum superius reserulans illud palam ostendit suoque convitiatori os illotum oppilavit". Dazu bemerkt *Scriba*: „Die Frage, ob P. *Leidl* Wahrheit oder Dichtung berichtet, darf füglich dahingestellt bleiben. Es ist doch wohl anzunehmen, daß er die redliche Absicht gehabt hat, an Hand des ihm in alten Listen vorliegenden Materials die Wahrheit zu schreiben. Unsere Untersuchung über *Wimpina* wird darzutun haben, wie weit ihm dies gerade bei *Wimpina* gelungen ist". Hat nun aber vielleicht *Scriba* eine Untersuchung darüber angestellt, ob *Wimpina* wirklich dem Dominikanerorden angehört habe? Nein! Er hat ohne weiteres die Angabe, *Wimpina* sei Dominikaner gewesen, als wahr angenommen. Und doch ist sie sicher falsch.

Nach *Scriba* hätte *Wimpina* als Knabe die Wimpfener Klosterschule besucht; nach seinem Eintritt in den Orden hätte er eine Zeitlang an dieser Schule Elementarunterricht erteilt[1]) und sei dann später von den Obern an die Leipziger Universität geschickt worden. Wäre er aber als Ordensmann nach Leipzig gekommen, dann würde er in der Matrikel als „frater" erscheinen. Im Herbst 1479 wurde er jedoch einfach als „Conradus Coci de Wimpina" eingetragen[2]). Daß er damals keinem Orden angehörte, beweist auch der Umstand, daß er in die Bayerische Burse Aufnahme fand (*Negwer* 8). Als Dominikaner hätte er sicher in dem Leipziger Dominikanerkloster Unterkunft gefunden.

[1]) Dies glaubt *Scriba* aus der Angabe im Nekrologium: „Fuit huius conventus quondam lector" schließen zu dürfen. Allein unter lector verstanden die Dominikaner einen Lehrer der Philosophie oder der Theologie.

[2]) *G. Erler*, Die Matrikel der Universität Leipzig I (1895) 320. Wie *Erler* in der Einleitung (S. XLIII) hervorhebt, wurde bei den immatrikulierten Ordensgeistlichen nicht immer der Orden genannt, dem sie angehörten; doch wurde der inskribierte Ordensmann wenigstens als „frater" bezeichnet.

Von der Leipziger Immatrikulation an (1479) bis zu *Wimpinas* Tod (1581) sind dessen äußere Lebensverhältnisse ziemlich gut bekannt. Wäre er Dominikaner gewesen, so müßte dies sowohl in seinen eigenen zahlreichen Schriften wie auch in den Nachrichten der Zeitgenossen über ihn irgendwie hervortreten; allein weder er selber noch seine Zeitgenossen haben jemals auch nur angedeutet, daß er dem Dominikanerorden angehört habe. Die spätere Erzählung des Wimpfener Nekrologiums, *Wimpina* habe in einer Disputation mit Luther seine Zugehörigkeit zum Orden offen bekannt, ist weiter nichts als eine völlig haltlose Fabel. Wann und wo soll denn diese Disputation überhaupt stattgefunden haben? Daß sie nicht nach dem Ausbruch des Ablaßstreites stattfand, steht auch für *Scriba* unzweifelhaft fest. Er möchte sie ins Jahr 1512 und nach Leipzig verlegen. Im Spätsommer 1512 hätte sich Luther vorübergehend in Leipzig aufgehalten. *Wimpina*, der in Frankfurt a. O. durch die Leipziger Dominikaner davon benachrichtigt wurde, sei sofort nach Sachsen geeilt, „um seinen jungen Rivalen kennen zu lernen". So kam es zwischen beiden zu einer Disputation. Aus Luthers Frage: „Quare tu deseruisti cucullum tuum?" glaubt *Scriba* sogar schließen zu können, um was es sich bei der Disputation gehandelt habe: „Scholastik oder Humanismus"! Es ist unnötig, auf derartige Behauptungen näher einzugehen. *Wimpina*, der längere Zeit als Lehrer an der Leipziger Hochschule wirkte, dann in Frankfurt a. O. 1506 mithalf, eine neue Universität zu gründen, deren spiritus rector er 25 Jahre geblieben ist, hat wohl im Jahre 1512 den Wittenberger Augustiner, der erst im Oktober dieses Jahres zum Doktor der Theologie promoviert wurde, kaum dem Namen nach gekannt, geschweige denn, daß er damals in ihm einen „Rivalen" hätte erblicken können.

Wie leichtfertig *Scriba* bei seinen Aufstellungen zu Werke geht, mag noch folgendes Beispiel zeigen, aus welchem man zugleich erkennen kann, in welchem Geiste die sonderbare „landeskirchengeschichtliche Skizze" abgefaßt ist. Anfangs 1515 hat Tetzel an der Frankfurter Universität unter *Wimpinas* Vorsitz gegen Luthers Ablaßthesen eine Reihe von Sätzen verteidigt, die von *Wimpina* verfaßt worden waren, aber unter Tetzels Namen ausgingen[1]). Daß Tetzel auf Grund dieser Thesen von *Wimpina* zum Doktor promoviert worden sei, wird nirgendwo berichtet. Trotzdem behauptet *Scriba*, *Wimpina* habe seinen Ordensgenossen

[1]) Vgl. hierüber meine Schrift: Johann Tetzel der Ablaßprediger. Mainz 1899, 49 ff.

Tetzel auf Grund „gefälschter" Thesen zum Doktor promoviert. Als „gefälscht" werden die Thesen bezeichnet, da sie nicht von Tetzel, sondern von *Wimpina* herrührten. Wenn es aber Tetzel unternahm, die von *Wimpina* verfaßten Thesen zu verteidigen und unter seinem eigenen Namen der Öffentlichkeit zu übergeben, so folgte er bloß einer damals und auch später noch an allen deutschen Universitäten bestehenden Sitte. Auch in Wittenberg „schrieb Melanchthon zur Disputation die Thesen, die unter dem Namen des Promovenden in Druck gingen, der bei der Disputation respondierte, d. h. die gegen die Thesen vorgebrachten Argumente auflöste"[1]). Mit Recht schreibt denn auch *Negwer:* „Da die Verteidigung der Thesen bei einem solchen Akt immer die Hauptsache war, konnte Tetzel mit Fug und Recht nachher die Thesen als die Seinigen ausgeben". Das sei noch später bei Disputationen ziemlich allgemein geschehen[2]). Dies alles hindert jedoch *Scriba* nicht, zu behaupten, *Wimpina* habe einen „wissenschaftlichen Betrug" für Tetzel begangen. „Mit dieser Handlung hat *Wimpina* nach meinem Ermessen seinen Namen für alle Zeiten geschändet. Der Vorwurf des wissenschaftlichen und wissentlichen Betrugs bleibt für Tetzel und für Wimpina bestehen".

Für die Charakterisierung der Arbeitsweise des Wimpfener Historikers mag das Gesagte genügen. Gehen wir nun zu Johann Fabri über.

2) Daß Johann Fabri von Leutkirch, der 1541 als Bischof von Wien gestorben ist, Dominikaner gewesen, ist in alter und neuer Zeit schon öfters behauptet worden. Zuerst tat dies 1566 der Schweizer *Heinrich Pantaleon* im dritten Teil seiner Prosopographiae heroum Germaniae (Basel 1566). In der deutschen Ausgabe des „Heldenbuches deutscher Nation" III, Basel 1578, 134, lautet der Bericht[3]) über *J. Fabri:* „Weil dieser mit einem guten Ingenio oder Kopf begabet und eine Begierd zum Studieren gehabt, ist er in ein Kloster gangen und den Prediger Orden angenommen. Von diesem Ort wurde er auf mancherlei Universität

[1]) *J. Haussleiter*, Aus der Schule Melanchthons. Theologische Disputationen und Promotionen zu Wittenberg in den Jahren 1546 bis 1560. Greifswald 1897, 5.

[2]) *Negwer* 174 verweist hierfür auf *Graesel*, Bibliothekslehre, S. 380—383.

[3]) Da *Pantaleon* über *Fabri* unterm Jahre 1526 berichtet, haben einige die ganz irrige Ansicht ausgesprochen, daß schon aus dem Jahre 1526 ein Zeugnis für *Fabris* Zugehörigkeit zum Dominikanerorden vorliege.

abgefertigt, da er dermaßen in freien Künsten und heiliger Geschrift gestudieret, daß er Doktor in Theologia promoviert worden". Die von *Pantaleon* über *Fabri* veröffentlichte Notiz ist von *Quétif-Echard*, Scriptores ordinis Praedicatorum II, Parisiis 1721, 111, übernommen und später von anderen wiederholt worden. Der neueste Biograph *Fabris*, Dr. P. *Ignaz Staub*[1]), jetzt Abt von Einsiedeln, hat sie jedoch, wie schon verschiedene Autoren vor ihm, als unzutreffend abgelehnt. Dagegen hat jüngst der Berliner Bibliothekar *G. Stuhlfauth*[2]) nachzuweisen gesucht, daß die Überlieferung, *Fabri* sei Dominikaner gewesen, „echt und recht" sei. „Daß sie es ist, dafür vermag ich zwei Zeugnisse zu bringen, deren Gewähr und Vollwertigkeit hinsichtlich ihrer Berechtigung keinen Zweifel übrig läßt".

Das erste Zeugnis ist ein Einblattdruck vom Jahre 1524: „Ausführung der Christgläubigen aus Egyptischer finsterniss", mit einem Holzschnitt, der *Fabri*, den Generalvikar von Konstanz, „in der Mönchskutte und mit der großen Tonsur, d. h. als Mönch" darstellt. Ob *Stuhlfauth* den Holzschnitt genau beschreibt, kann ich nicht beurteilen, da mir der in der Berliner Staatsbibliothek verwahrte Einblattdruck nicht vorlag. Könnte vielleicht die „Mönchskutte" nicht ein gewöhnliches geistliches Kleid sein? Und ist die Tonsur wirklich so groß, daß sie notwendigerweise als Mönchstonsur zu gelten habe? Sollte indessen *Fabri* tatsächlich als Mönch abgebildet sein, so würde dies nichts beweisen. Man könnte wohl annehmen, daß der lutherische Gegner den katholischen Vorkämpfer aus purer Spottlust zu einem jener Mönche gestempelt hat, die damals so heftig angefeindet wurden.

Als zweites Zeugnis führt *Stuhlfauth* einen Holzschnitt an, der in der Schrift Triumphus veritatis (ohne Ort und Jahr, um 1523) sich vorfindet. *Fabri* erscheint hier wohl „in der Würde des Domherrn" mit einem langen Hermelinkragen; „aber die Tonsur und vor allem die Sandalen an den Füßen lassen ebenso unverkennbar wieder den Mönchscharakter des Dargestellten bemerken". Allein die Tonsur ist keineswegs so groß, daß man sie als Mönchstonsur zu betrachten hätte; auch ist es nicht sicher, daß man in der Fußbekleidung Sandalen sehen müßte. Haben übrigens die Dominikaner, die man nicht mit den Barfüßern verwechseln darf, Sandalen getragen?

---

[1]) Dr. Johann Fabri, Generalvikar von Konstanz (1518—1523) bis zum offenen Kampf gegen Luther. Einsiedeln 1911, 25.

[2]) War Johann Fabri von Leutkirch Dominikaner? in Zeitschrift für Kirchengeschichte 40 (1922) 152—158.

Demnach behauptet *Stuhlfauth* sehr mit Unrecht: „Somit ist durch diese beiden Bildzeugen die Frage, ob *Fabri* von Leutkirch Ordensmann war oder nicht, zugunsten ihrer Bejahung entschieden". „Nicht mit der gleichen Sicherheit", bemerkt *Stuhlfauth* weiter, „läßt sich den Holzschnitten entnehmen, welchem Orden *Fabri* angehörte. Allein hier tritt als entscheidende Instanz jene alte literarische Tradition ein, die uns sagt: *Joh. Fabri* von Leutkirch . . . ist Predigermönch gewesen".

Jene alte Überlieferung verdient indessen nicht den geringsten Glauben. Sie geht, wie oben erwähnt worden, auf *Pantaleon* (1566) zurück, der wohl von einem der beiden Dominikaner *Johann Fabri* von Heilbronn und *Johann Faber* von Augsburg gehört hatte und dann, wie spätere Autoren, den Wiener Bischof mit einem dieser Namensvettern verwechselte. Hierfür scheint der Umstand zu sprechen, daß *Pantaleon*, der in seinem Heldenbuch so manche unbedeutende Männer anführt, weder *Johann Fabri* von Heilbronn noch *Johann Faber* von Augsburg, die doch in Deutschland eine ziemlich wichtige Rolle gespielt haben, erwähnt.

Vor *Pantaleon* hat niemand von einer Zugehörigkeit *Fabris* zum Dominikanerorden etwas berichtet, weder er selber noch seine Freunde oder Gegner. *Pantaleons* Meldung gemäß hätte *Fabri* als junger Ordensmann „mancherlei Universität" besucht. Dann müßte man doch in den Universitätsmatrikeln etwas darüber finden, da in diesen Büchern gewöhnlich angegeben wird, ob der Studiosus dem Ordensstande angehörte. Allein in der Matrikel der Tübinger Hochschule, die *Fabri* als 27jähriger Jüngling bezog, wird er einfach „Joannes Fabri ex Leukirch" genannt[1]). In der Freiburger Matrikel erscheint er 1509 als „Johannes Fabri de Lukilch presbyter Const. dioc."[2]) Damals war er also noch nicht Dominikaner. Daß er aber später in den Orden eingetreten sei, kann nicht angenommen werden; denn von da an läßt sich sein äußerer Lebenslauf ziemlich leicht verfolgen.

Daß *Fabri* in seiner Jugendzeit nicht Dominikaner gewesen, ergibt sich auch unzweifelhaft aus dessen Autobiographie in der Stiftungsurkunde (1539) des Kollegiums St. Nikolai in Wien[3]).

---

[1]) *H. Hermelink*, Die Matrikeln der Universität Tübingen I, Stuttgart 1906, 150.

[2]) *H. Mayer*, Die Matrikel der Universität Freiburg I, Freiburg 1907, 188.

[3]) Zum Teil veröffentlicht von *A. Horawitz*, Johann Heigerlin (genannt Fabri), Bischof von Wien, in den Sitzungsberichten der Wiener Akademie, Phil.-hist. Klasse 107 (1884) 86, Anm. 1.

Darin heißt es: „Quippe ex Leutkircha libero oppido imperiali Sueviae sive Algoe legitima nati ab honestis non tam usque quoque divitibus parentibus duodecim annos habentes in exilium studendi gratia egressi sumus. Et aliquot annis non modo a parentibus et amicis ne teruntionem accepimus, sed et illi plene nescierunt quorsum venissemus, quid faceremus et quam instituissemus vitam, sed ex elemosinis et pura Christi fidelium largitione viximus et operam valde diligentem melioribus studiis navavimus. Posteaquam vero in VII artibus liberalibus, quantum per aetatem licuit, fundamenta iecimus ad altiora utpote theologiae, iurisprudentiae et ad alia studia animum applicare cogitavimus Tubingae ac in Friburgo Brisgoico, ubi doctoratus insignia non sine magno doctorum ac plebis applausu suscepimus". Man sieht, von einem Anschluß des jungen *Fabri* an irgendeinen Orden kann keine Rede sein.

In einer Schrift über die Anrufung der Heiligen aus dem Jahre 1528 soll indessen *Fabri* offen bekannt haben, daß er die Ordensgelübde abgelegt und denselben treu geblieben sei: „In mea vocatione, qua ad sacerdotium vocatus sum, firmus permansi, non a monachatu nec sacerdotio divina adiutus gratia ut Oecolampadius descivi, firmus quem ordinem et locum coepi teneo et pro virili defendo"[1]). Der „Ordo", dem *Fabri* treu bleiben will, ist aber nicht etwa ein religiöser Orden, sondern der „ordo presbyteratus", von dem in dem Breve, das Klemens VII im Jahre 1530 an *Fabri* als den erwählten Bischof Wiens gerichtet hat, die Rede ist („te in presbyteratus ordine constitutum", bei *Staub* 25). Hätte *Fabri* dem Dominikanerorden angehört, so wäre dies zweifellos in dem päpstlichen Schreiben, durch das *Fabri* als Bischof von Wien bestätigt wurde, ausdrücklich hervorgehoben worden.

Man wird also, trotz der „Bilderzeugen", auf die *Stuhlfauth* so großes Gewicht legt, darauf verzichten müssen, den Wiener Bischof *Johann Fabri* den Dominikanern beizuzählen.

München. Nikolaus Paulus.

‚Rationabilem' im Meßkanon. In den letzten Jahren ist mehrmals wieder die Frage behandelt worden, wie man das Wort ‚rationabilem' zu deuten und zu übersetzen habe im Gebet des Meßkanons: quam oblationem tu, Deus, in omnibus benedictam, adscriptam, ratam, rationabilem, acceptabilemque facere digneris[2]).

[1]) Abgedruckt bei *Staub* 19. Auf diese Stelle berufen sich *Quétif-Echard* II, 111, um *Fabris* Ordensangehörigkeit darzutun.

[2]) *O. Casel* in Theologische Quartalschrift 99 (1917 f) 429—439; in Jahrbuch f. Liturgiewissenschaft 2 (1922) 98—101; 4 (1924) 37—47.

1. Eine Hauptschwierigkeit für die Deutung liegt darin, daß ‚rationabile' unter lauter Synonyma steht, selbst aber zu diesen Synonymen eben nicht synonym scheint. „Adscriptam, ratam, acceptabilem" sind von einander doch wohl nur durch eine Färbung verschieden; wenn ‚benedictam' nicht ganz ein Synonymum scheint, so fehlt es eben noch in der ältesten bekannten Fassung des römischen Kanons[1]) bei Ps.-*Ambrosius*, kommt also für den ursprünglichen Sinn der Stelle nicht in Betracht. Wie paßt es nun zu diesen Synonymen, wenn man ‚rationabile', wie es meist geschieht, mit „geistig" übersetzt? Erscheint das Wort in dieser Bedeutung nicht wie ein Fremdkörper im Satzgefüge?

Wer nach einer andern Übersetzung sucht, findet deren bei den Erklärern eine reiche Auswahl. *Gabriel Biel* stellt aus seinen mittelalterlichen Vorgängern deren eine ganze Reihe zusammen[2]). Die einen verstehen unter der „oblatio" des erwähnten Gebetes Leib und Blut Christi. Dann kann die Bitte, diese oblatio zu einer „rationabilis" zu machen, nur auf die Wirkungen des Opfers für die Gläubigen gehen. Nach *Paschalius Radbertus* (Ps-*Augustin* can. 72 dist. 2 de consecr.) ist demgemäß der Sinn der Bitte: „ut a bestiali sensu exuamur"[3]), nach andern: „ut per ipsam (oblationem) in finem rationabilis creaturae deducamur", oder „per quam rationabile fiat nostrae servitutis obsequium" oder wir erbitten „discretionem credendorum et agendorum, cum dicimus rationale". Diese Auffassungen dürfen wohl auf sich beruhen bleiben. Mehr Aufmerksamkeit heischt die Deutung, nach der unter oblatio nur Brot und Wein verstanden ist, die Bitte dahin geht, Gott möge beides in die Opfergabe verwandeln, der jene fünf im Gebet erwähnten Eigenschaften zukommen, nämlich in den Leib und das Blut Christi. Rationabilis als Eigenschaft des Leibes und Blutes Christi soll dann besagen: habens effectum congruum; die Opfer des Alten Bundes konnten nämlich aus sich keine Sündenvergebung erwirken, anders aber das Opfer Christi. *G. Biel* deutet das noch weiter aus; „rationabilem" meint er, d. h. talem, quae divinae ratione (so!) conveniat. Kardinal *Bona* hat noch im 17. Jahrh. an diese letztere Auffassung sich angeschlossen[4]).

Allein *Bonas* Ansehen in Ehren, diese Deutung „verhältnismäßig" ist doch wohl zu farblos, und ungefähr das gleiche möchte

[1]) Es findet sich aber im westgotischen Kanon.

[2]) Sacri canonis missae lucidissima expositio, Brescia 1576, 247 ff.

[3]) De corpore et sanguine Domini cap. 12 § 2 MPL 120, 1312.

[4]) . . . rationabilem, divinis scilicet rationibus congruentem. Tractatus asceticus de missa cap. 5 n. 8, Opp. Antwerpen 1739, 123.

nach unserm bescheidenen Dafürhalten von *Casels* Vorschlag aus dem Jahre 1922 gelten, der rationabile als „sachgemäß" fassen möchte. Man könnte deshalb auf den Einfall kommen, rationabile sei an unserer Stelle so viel als „id, cuius ratio habenda est", also „berücksichtigenswert"; dieser Auffassung nähern sich *J. Kramp*, der das Wort mit „wertvoll", *L. Eisenhofer*, der vermutungsweise mit „verrechenbar", „annehmbar" übersetzt[1]). Damit wäre dem Zusammenhang und der Stellung unter den drei Synonymen genügt. Allein diese Bedeutung ist nicht nachgewiesen, und wenn sie irgendwo in einem Winkel der Literatur vorkäme, so würde das nicht weiterhelfen; es ist vorauszusetzen, daß im Meßkanon die Worte in dem Sinn verstanden sind, den sie gewöhnlich im kirchlichen Schrifttum besitzen.

2. Welches ist nun dieser gewöhnliche Sinn? Das Wort bedeutet bei den profanen Schriftstellern „vernunftbegabt" und „vernunftgemäß", in der kirchlichen Literatur außerdem auch, daß eine Sache oder ein Vorgang nicht im nächstliegenden materiellen, sondern in einem übertragenen geistigen Sinn zu verstehen ist. So sagt *Cassian* in der Widmung seiner Institutiones an Bischof Castor, Salomon habe einen materiellen, Castor aber „verum ac rationabile Deo templum" erbaut, nicht aus leblosen Steinen, sondern durch Gründung einer Ordensgemeinde[2]). In der Erklärung von Lc. 20,9 f findet *Ambrosius*[3]), Gott habe eine Kelter errichtet, in quod „uvae rationabilis fructus interior spirituali infusione defluerel", der Wein nämlich, der im Leiden Christi gekeltert und am Pfingsttag durch den Hl. Geist ausgeteilt wurde. Was Cant. 6,8 gesagt wird, ist nach *Philastrius*[4]) nicht im groben Sinn zu verstehen, denn „rationabilia sunt, et intellectibilia". Schon in der ältesten lateinischen Übersetzung des ersten Petrusbriefes 2,2 ist die Rede von dem „rationabile (λογικόν) sine dolo lac", und Rom. 12,1 heißt der christliche Kult „rationabile obsequium" λογικὴ λατρεία, im Gegensatz zu den heidnischen und jüdischen Opfern[5]).

Oft sprechen die Kirchenschriftsteller in diesem Sinn von einem „rationabile sacrificium", das die Christen Gott darbringen, nämlich zunächst von dem rein geistigen Opfer, das in der Übung

---

[1]) *Kramp*, Eucharistia, Freiburg 1924, 40. *Eisenhofer*, Theol. Rev. 23 (1926) 151. [2]) MPL 49,55.

[3]) In Luc. lib. 9 n. 24, ebd. 15, 1799.

[4]) Haer. 150, ebd. 12, 1289.

[5]) *Cornely* z. St. p. 641; *J. V. Bainvel*, Les contresens bibliques des prédicateurs, Paris o. J. [1906] 131.

der Tugenden und der Abtötung des fleischlichen Menschen besteht. So sagt wiederum *Cassian*[1]), die Mönche übten sich in beständiger Arbeit, so daß sie eine großartige Wohltätigkeit ausüben könnten; dadurch brächten sie Gott ein „rationabile ac verum sacrificium" dar. Sehr weit führt diesen Gedanken *Paulinus von Nola*[2]) aus. „Obsequio rationabili" soll der Christ ein lebendiges Opfer werden, in seinem Herzen einen Altar errichten und auf diesem im geistigen Sinn die Opfer schlachten, die im Alten Bunde vorgeschrieben waren, die Böcke durch die Vernichtung der Sünde, den Stier durch Verzicht auf den Stolz u. s. w.

„Rationabile" in diesem Sinn ist also dasselbe wie das griechische λογικός, πνευματικός, μυστικός, und diese Ausdrücke werden nicht selten von den Kirchenvätern auf das Opfer der Eucharistie angewandt. Sie wollen damit nicht leugnen, daß die Eucharistie ein wahres Opfer sei, das Gegenteil wird oft genug ausdrücklich gesagt. Es wird durch diese Ausdrücke nur betont, daß die Eucharistie nicht das ist, woran Jude und Heide beim Wort „Opfer" zunächst dachten, daß man beim christlichen Gottesdienst nicht Blut fließen und Opferdampf aufsteigen sieht, sondern daß er ein neutestamentliches Opfer ist, im Geist und in der Wahrheit. Zur Psalmenstelle: „Glücklich das Volk, das zu jubilieren versteht" (Ps 88,16 ff) erklärt z. B. *Eusebius von Caesarea*, das „unblutige geistige Opfer" verstehe im Jubel einzig die Christenheit darzubringen, sie allein sende in zusammenklingender Harmonie Danksagungen zu Gott empor in den geistigen Opferschlachtungen, und dem Gottesdienst im Geiste des Neuen Testamentes, in den unblutigen, unstofflichen und geistlichen Opfern[3]). Nach der Konsekration, sagt *Cyrill von Jerusalem*, oder wie er sich ausdrückt: nach der Vollendung des geistigen Opfers, des unblutigen Gottesdienstes, rufe man über jenem Versöhnungsopfer Gott an um den Frieden der Welt, für die Fürsten u. s. w.[4]) *Cyrill von Alexandrien* aber lehrt: Nicht ein Lamm aus der

[1]) Inst. lib. 10 c. 22, ebd. 49, 393.

[2]) Epist. 11 n. 7, ebd. 61, 194 f.

[3]) Ἀλλὰ καὶ τὴν θυσίαν τὴν ἀναίμον λογικὴν μόνος οὗτος ὁ λαὸς δι' ἀλαλαγμοῦ εἴωθε προσφέρειν τῷ θεῷ, διὰ τὸ σύμφωνον ἀναπέμπειν τῷ θεῷ εὐχαριστίαν ἐν ταῖς πνευματικαῖς ἱερουργίαις καὶ ταῖς κατὰ τὴν Καινὴν Διαθήκην ἐπιτελουμέναις ἡμῖν λατρείαις, ταῖς τε ἀναίμοις καὶ ἀθύτοις καὶ πνευματικαῖς θυσίαις. MPG 23, 1096.

[4]) Μετὰ τὸ ἀπαρτισθῆναι τὴν πνευματικὴν θυσίαν, τὴν ἀναίμακτον λατρείαν ἐπὶ τῆς θυσίας ἐκείνης τοῦ ἱλασμοῦ παρακαλοῦμεν ... Catech. 33 n. 8, ebd. 33, 1115.

Schafherde heilige die Christen, sondern Christus selbst, der in heiliger Weise geschlachtet werde durch die mystische Danksagung, durch die wir gesegnet und belebt werden[1]).

3. So haben wir also oben unter 1. die Bedeutung „geistig" als in den Zusammenhang nicht passend abgelehnt, und unter 2. sie empfohlen. Demnach ein Widerspruch! Allein a) die Bedeutung „geistig" wird sicher gestellt durch die Form des Kanons bei Ps-*Ambrosius*[2]). Vor der Konsekration findet sich dort im wesentlichen das heutige Gebet: „quam oblationem" mit den vier Worten ascriptam, ratam, rationabilem, acceptabilem. Nach der Konsekration heißt es: „Ergo memores . . . offerimus tibi hanc immaculatam hostiam, rationabilem hostiam, incruentam hostiam". Durch die Stellung zwischen immaculatam und incruentam ist in letzterer Stelle der Sinn von rationabilis festgelegt. Also hat im Gebet vor der Konsekration das Wort dieselbe Bedeutung: geistig.

b) Ist rationabilis in seiner Einfügung zwischen „ascriptam, ratam, acceptabilem" wirklich so etwas wie ein Fremdkörper? Rein sprachlich betrachtet: vielleicht ja, sachlich betrachtet: nein. Die eucharistische Opfergabe ist ascripta, rata, acceptabilis eben deshalb, weil sie „geistiges" Opfer des Neuen Bundes ist, und indem sie „geistig" ist, d. h. zwar ein wirkliches Opfer, aber eines im Geist und in der Wahrheit, wird sie annehmbar und angenommen vor Gott. Spirituales hostias, acceptabiles Deo stehen 1 Petr. 2,5 wie synonyme Ausdrücke nebeneinander[3]).

Der Kanon betont stark den Gegensatz der Eucharistie zu den alttestamentlichen Opfern, sie ist eine „reine, heilige, unbefleckte" Gabe, und wie man das verstand, zeigt die eben angeführte Stelle aus Ps.-*Ambrosius*[4]). Die Eucharistie knüpft ferner nach dem Kanon an, nicht an die Opfer des Alten Bundes, sondern an die des Abel und Melchisedech wie an das Isaakopfer Abrahams. Derselbe Gegensatz zum Alten Bund auch in den Worten ascriptam, ratam, acceptabilem. „Munus non suscipiam

[1]) Καὶ οὐκ ἐξ ἀγέλης ἀμνὸς ἁγιάζει τοὺς ἐν Χριστῷ, αὐτὸς δὲ μᾶλλον ἁγίως ἱερουργούμενος διὰ τῆς μυστικῆς εὐλογίας, καθ' ἣν εὐλογούμεθα καὶ ζωοποιούμεθα. In Lc c. 22 v. 14, MG 72,906.

[2]) De sacramentis lib. 4 cap. 5 u. 6 n. 21 u. 27 MPL 16,445 ff.

[3]) *P. Hüls*, Liturgik des hl. Meßopfers, Münster 1915, 185 erklärt deshalb: rationabilis an unserer Stelle soviel als Gottes würdig und eben darum auch acceptabilis.

[4]) Vgl. *Augustinus* in ps. 26 enarr. 2 n. 2 (MPL 36,200): Non enim inveniret (Christus) praeter se mundissimam rationalem victimam tanquam agnus immaculatus fuso sanguine redimens nos.

de manu vestra" hatte Gott den Juden Mal 1,10 verkündet. Die Tieropfer sind seit der Besiegelung des Neuen Bundes nicht mehr „acceptabiles", wie sie es früher waren (Lev. 1,4; 22,20 etc.); sie sind nicht mehr „adscripta": in die Listen, die gleichsam bei Gott geführt werden (Phil. 4,3; Apoc. 3,5; 21,27), können sie nicht mehr eingetragen sein; man mag versuchen, sie Gott darzubieten, aber sie sind nicht „rata", er vollzieht die Annahme nicht, und zwar deshalb nicht, weil sie nicht „rationabilia" sind, nicht ein „rationabile et verum sacrificium", ein Opfer im Geist und in der Wahrheit. Umgekehrt das Opfer des Neuen Bundes, es ist rationabile und deshalb acceptabile[1]). Das Wort paßt also zu seiner Umgebung.

Den Zusammenhang: „Quam oblationem ... acceptabilem facere digneris, ut nobis corpus fiat" hat unseres Dafürhaltens *Batiffol*[2]) aufgeklärt durch den Hinweis auf die Secret des Gregorianischen Sacramentars: „Munera, Domine oblata sanctifica, ut tui nobis Unigeniti corpus et sanguis fiant" (*Wilson* 81).

Innsbruck. C. A. Kneller S. J.

Agraphon zu Sap 7,27. „Sed et anima cuiuslibet iusti dicitur sedes sapientiae" sagt *Guerricus* in der ersten Rede auf Maria Himmelfahrt n. 7, MPL 185, 190, und derselbe Satz: „anima iusti sedes sapientiae" wird mit manchen Abweichungen seit *Augustin* das ganze Mittelalter hindurch bis zur Lauretanischen Litanei hinab sehr oft und ausdrücklich als Ausspruch der Hl. Schrift angeführt. Aber wo steht das Wort in der Hl. Schrift, fragte Pfarrer *Joseph Denk*, indem er in Theologie u. Glaube 9 (1917) 649 f nicht weniger als 23 Zitate dafür nachwies? Er entschied sich dahin, daß es zurückgehe auf Sprüchw. 12,23 nach der Septuaginta: ἀνὴρ συνετὸς θρόνος αἰσθήσεως. Ebenso urteilen *Franz Weihrich* zu Ps.-*Augustins* Speculum, Wiener Väterausgabe 12, 467; *O. Rottmanner* in Histor.-polit. Blätter 108 (1891 II) 298; *C. Weyman* in Literar. Zentralblatt, 1896, 266. Bei Ps.-*Augustin* findet sich in der Tat unter den Zitaten aus den Sprüchwörtern: vir sapiens sedes est intellectus, die wörtliche Übersetzung von Sprüchw. 12,23. LXX. Es möchte indes doch nicht ohne Interesse sein, daß man im Mittelalter den Sitz des vielangeführten Satzes anderswo suchte. Zu Is. 66,1: „Coelum sedes mea" bemerkt nämlich *Hugo von S. Cher* (IV, Venedig 1754, 169), Coelum

[1]) Acceptabile steht in der Itala in Verbindung mit oblatio Rom. 15,31, mit hostia Phil. 4,18. Thesaurus linguae latinae I 281.

[2]) Leçons sur la Messe[7], Paris 1920, 252.

könne in mystischem Sinn ausgedeutet werden: in caelestibus viris, und belegt das unter anderm mit Sap. 7,27: In animas sanctas ipse (so!) se transfert: Ibi alia litera: „Anima iusti thronum est Dei". Es scheint also, daß man im Mittelalter Handschriften kannte, die Sap. 7,27 in der angeführten Weise lasen.

In dieser Zeitschrift 26 (1902) 780 wurde, ebenfalls nach einer Angabe bei *Hugo von S. Cher*, für das Agraphon vom „schwitzenden Almosen" auf Jesus Sirach 12,1 hingewiesen. Woher hat der gelehrte Dominikanerkardinal seine Kenntnis von den verschiedenen Lesarten der Vulgata-Handschriften? Man möchte voraussetzen, daß er sie aus den mittelalterlichen Korrektorien zur Vulgata bezog. Mir steht keines von diesen nie gedruckten Hilfsmitteln zu Gebote. Es würde sich aber wohl verlohnen, bei Zweifeln, wie den hier berührten, die Korrektorien nachzusehen.

Innsbruck. C. A. Kneller S. J.

Kleine Mitteilungen

Auf eine Zierde katholischer Wissenschaft aus deutschen Landen macht *A. Vaccari S. J.* in den „Biblica" 6 (1925) 211—7 aufmerksam, auf **Gobelinus Laridius** *(Gobelin Speck)*, Carthäuser von Cöln, † 1556. Gerade heutzutage, wo verschiedene Gelehrtengruppen, *Wordsworth-White* in England, die päpstl. Kommission unter *Dom Quentins* Leitung in Rom, sich um die Herstellung eines guten Vulgatatextes bemühen, ist es von Interesse zu wissen, daß der deutsche Priester und Gelehrte aus der Frühzeit der Reformation der Lösung dieser Aufgabe erstaunlich nahegekommen ist. Es ist sehr dankenswert, daß er endlich in volleres Licht gestellt wurde. Vielleicht birgt manche Bücherei in deutschen Landen Drucke aus des *Eucharius Cervicornus* Druckerei, aus welchen sich noch reichere Daten über dessen Verwandten und Mitarbeiter *Laridius* finden lassen.

G.

Mit Genehmigung des fb. Ordinariates von Brixen u. d. Ordensobern.

Abhandlungen

Zur Erhebung des ersten deutschen Kirchenlehrers

Von C. A. Kneller S. J.—Innsbruck

1. Das völkerumfassende, völkerverschmelzende im Wesen der Kirche kommt auch im Verzeichnis jener heiligen Gelehrten und Schriftsteller zum Ausdruck, die der hl. Stuhl vor allen andern zu ehren beabsichtigt, im Verzeichnis der Kirchenlehrer. In den Senat der 4 älteren lateinischen und 4 griechischen Lehrer sandten die Weltstädte des Ostens und Westens ihre Vertreter, die Herrscherstadt Rom den großen Papst *Gregor,* Mailand seinen *Ambrosius,* das gelehrte Alexandrien den gelehrten *Athanasius,* die Rednerstadt Antiochien den *Goldmund.* Aber auch die äußersten Grenzlande der gesitteten Welt haben darin ihren Platz, das schriftstellerreiche Afrika durch *Augustinus* ebensogut, wie durch *Hieronymus, Gregor von Nazianz, Basilius* die rauhen Berge von Dalmatien und Kappadozien, die bisher ganz andern Dingen als literarischen Leistungen einen zweifelhaften Ruf verdankten[1])

[1]) „Dalmatae: . . . plerumque sub silvis agebant unde in latrocinia promptissimi, . . . efferum genus, . . . gens (auri) cupidissima". *Florus,* Epitome rerum Romanarum lib. 4 cap. 12. „Dalmatae . . . latrocinandi arte callentes, venantur singulos transeuntes ut . ., (viator) aut pecuniam relinquat aut vitam". Acta disputationis Achatii c. 3,

und von wo man einen Lehrer für gesittete Menschen ebensowenig erwartet hätte, als den Messias aus Nazareth.

Im Laufe des 19. Jahrhunderts sahen fast alle großen Nationen West- und Südeuropas einen der Ihrigen als Kirchenlehrer erhoben. Italien, das seinem *Ambrosius* und *Gregor dem Gr.* schon im 16. Jahrh. *Thomas von Aquin* und *Bonaventura,* im 18. *Anselm, Chrysologus* und *Leo* beigesellen konnte, sah im 19. diese erlauchte Schar noch durch *Petrus Damiani* und *Alphons von Liguori* vermehrt. Frankreich erlebte ungefähr gleichzeitig die Ehrung seiner *Hilarius* und *Bernardus* wie des französisch schreibenden *Franz von Sales.* England, das schon Ansprüche auf *Anselm* hatte, durfte ihm *Beda den Ehrwürdigen,* der Orient seinen älteren Heroen die beiden *Cyrill* und den Damaszener *Johannes* anreihen, denen jüngst *Ephräm* der Syrer sich anreihte. Spanien besaß schon seit 1722 seinen Kirchenlehrer in *Isidor von Sevilla* und erhielt wenigstens für den Bereich spanischer Herrschaft die Erlaubnis, die beiden Brüder *Leander* und *Fulgentius* mit dem gleichen Namen zu nennen[1]). Nur unser Vaterland, einst so reich an Heiligen und seit der Reformation so arm daran, stand hinter allen andern Nationen zurück.

Die Dinge haben sich nunmehr seit dem 21. Mai des Jahres geändert. In einem Augenblick, da der Haß gegen den Deutschen sozusagen die ganze Welt erfaßt hat, wurde vor der ganzen Welt und für die ganze Welt dem Apostel Deutschlands die höchste Ehre zuteil, die ihm als Gelehrten und Schriftsteller gezollt werden kann, sein Fest soll gefeiert werden nicht nur in Deutschland, nicht

---

Ruinart Acta martyrum 1, Augsburg 1802, 353. Ein Sprüchwort meinte Drei K sind grundschlecht (τρία κάππα κάκιστα): Karer, Kappadozier, Kreter. „Feig, feil, faul" galten als die Kennzeichen „kappadozischer" Aufführung, des καππαδοκίζειν. Der Nazianzener freilich verteidigt seine christlichen Landsleute, denen nichts so eigentümlich sei als die unverbrüchliche Festigkeit des Glaubens (τὸ τῆς πίστεως ἀῤῥαγές), Lobrede auf Basilius, Orat. 43 n. 33, MG 36,540.

[1]) Dekret der Ritenkongregation vom 21. Juli 1870 in Analecta juris Pontificii 22,494. — Die näheren Nachweise zu dem hier vorgetragenen in dieser Zeitschrift 40 (1916) 38 ff.

nur in den Niederlanden und der Schweiz, die gleiches Recht mit Deutschland auf *Canisius* haben, sondern überall in der Christenheit, soweit der lateinische Ritus reicht. Möge die neue Veranstaltung des hl. Stuhles in ihrer Art beitragen, die künstlich aufgerissene Kluft zwischen den Nationen zu überbrücken, möge die erste Lehre des neuen Kirchenlehrers an die christliche Welt die sein, daß es in der katholischen Kirche einen Haß zwischen christlichen Nationen, einen Gegensatz zwischen Griechen und Nicht-Griechen nicht geben darf!

2. Doch wenn die Kirche einen ihrer Heiligen zum Kirchenlehrer ernennt, so schwebt ihr in erster Linie nicht nur die Ehre des Gefeierten oder einer einzelnen Nation, sondern der Nutzen der Gesamtkirche vor. Welche Bedeutung hat also die Erhebung des hl. *Petrus Canisius* für die katholische Welt?

Zunächst die Frage, welche Bewandtnis es denn überhaupt mit der Verleihung der Würde des Kirchenlehrers hat.

Ein Überblick über ihr Verzeichnis scheint zu zeigen, daß der hl. Stuhl wenigstens in unserer Zeit dazu solche Heilige zu erheben pflegt, die in der Kirche irgendwie eine neue Richtung anbahnten oder hervorragend vertraten, und daß seine Absicht dabei ist, diese Richtung selbst anzuerkennen und zu empfehlen, indem er ihre Vertreter auf den Leuchter erhebt. Man kann an der Liste der Kirchenlehrer sozusagen die ganze innerkirchliche Entwicklung und namentlich die der Wissenschaft verfolgen. Zeitlich zuerst in der Reihe stehen die großen Kirchenväter; sie sind die Grundfesten der kirchlichen Wissenschaft. Den Griechen unter ihnen mit ihrer spekulativen Anlage fällt die Begründung der Dogmatik zu, obschon allerdings neben den Dogmatikern auch ein *Chrysostomus* steht als der glänzende Redner und *Cyrill* von Jerusalem als der Katechet für gebildete Griechen. Katechet im poetischen Gewand ist in seinen Gesängen auch der Bußprediger *Ephräm*: ein und denselben dogmatischen Gedanken weiß er in den verschiedensten Wendungen vorzulegen, so daß der gewöhnliche Mann, der

keinen gedruckten oder geschriebenen Katechismus besitzt und ihn auswendig lernen kann, in die rechtgläubige Lehre hineingesungen wird. Noch mehr der Praxis des Lebens und dem positiv Gegebenen zugewandt ist das weniger spekulative Abendland. Dem entspricht es, daß dort nur ein Dogma, das am meisten praktische von der Gnade, durch *Augustinus* ausgebildet wird, während *Hieronymus* als erster kirchlicher Philolog sich um den Text der hl. Schrift bemüht, *Ambrosius*, der mit *Hilarius* die Wissenschaft des Ostens latinisiert, in aszetischen Schriftchen sein ureigenstes gibt, neben dem lebhaft beweglichen *Chrysostomus* ein abendländischer Typus der Predigt sich herausbildet in *Chrysologus* und namentlich in *Leo*, den man sich als Redner am liebsten umwallt vom feierlichen Pontifikalmantel in goldstrotzender Basilika vorstellen mag. Der kindlich einfache *Gregor der Große* ist dagegen der Lehrer der Aszese und Mystik, der im kleinsten Wort der heil. Schrift einen Schatz praktischer Belehrung findet.

Nach *Gregors* Tod beginnt eine neue Zeit, die des frühen Mittelalters; an die Stelle der Griechen und Römer treten Germanen, Westgoten, Angelsachsen. Auf dem Gebiet der theologischen Wissenschaft werden kaum noch neue Gedanken hervorgebracht, es gilt jetzt, die überlieferten Schätze der Vorzeit zu überblicken, übersichtlich zusammenzustellen, von Hand zu Hand weiterzugeben. Im Verzeichnis der Kirchenlehrer sind diese Jahrhunderte dargestellt durch *Isidor von Sevilla*, den Encyklopädisten, den Lehrer des Mittelalters, und neben ihm durch *Beda* den Ehrwürdigen, der ausgewählte Gedanken der klassischen Kirchenväter zu seinen Predigten zusammenwebt und den Geschichtsschreiber unter den Kirchenlehrern darstellt; Deutschland ist ihm besonders zu Dank verpflichtet: er ist der Lehrer der angelsächsischen Missionäre und somit der Vater derer, die unsere Väter im Glauben wurden. Im Orient nimmt als Schatzmeister bereits erworbener Reichtümer eine ähnliche Stellung *Joannes von Damaskus* ein.

Doch bald kommt die Zeit, da man im Abendland wieder wagt, eigene Gedanken zu haben und vorzulegen;

sie ist gekennzeichnet durch die Kirchenlehrer *Petrus Damiani*, den flammenden Eiferer für die Reinheit des Klerus und die Ehre des apostolischen Stuhles, durch den zarten Mystiker *Bernard von Clairvaux*, durch *Anselm von Canterbury*, den genialen Begründer der Scholastik. In *Thomas* und *Bonaventura* werden dann Hochgipfel erreicht, die auf Jahrhunderte hinaus die Wissenschaft beherrschen, so daß nach neuen Bahnbrechern zunächst kein Bedürfnis vorliegt und auch solche nicht mehr erstehen.

Ein neuer Abschnitt der Kirchengeschichte beginnt erst wieder im 16. Jahrh., in den Wehen und Wirren, in denen die Neuzeit heraufzieht. Wie die gegenkirchliche Richtung sich hier an den Namen Luther anknüpft, so die Verjüngung der Kirche vor allem an den Namen *Ignatius von Loyola*, den nach päpstlichem Ausspruch Gott dem Urheber des Protestantismus entgegenstellte. *Ignatius* ist der Anreger, der nachwirkt bis heute, aber auch ein Zeichen, dem widersprochen wird bis heute und wohl auf lange noch. Seine erste Anregung gilt einem Gebiet, das scheinbar von den gewaltigen Kämpfen des 16. Jahrh.s weit abliegt, auf dem aber für die Kämpen der Kirche die Quellen ihrer Kraft entspringen: *Ignatius* erneut die Aszese, lehrt und verbreitet die Kunst des betrachtenden Gebetes, bringt durch seine ganze Art und Weise die Aszese in nähere Beziehung zur theologischen Wissenschaft. Die mehr wissenschaftliche Behandlung pflanzt sich dann naturgemäß von dem Gebiet der Aszese auf das der Moralwissenschaft fort; die Ausbildung der theologischen Moral ist zum größten Teil Verdienst der Jesuitentheologen. Damit ist aber die Anregung, die von *Ignatius* ausging, nicht erschöpft. Er hatte die positive wie die scholastische Theologie empfohlen, seine Jünger verbanden in ihren theologischen Werken beides. Er mahnte, die Allmacht der Gnade nicht so zu betonen, daß der freie Wille Schaden leide; man weiß, daß diese Mahnung auf fruchtbaren Boden fiel[1]). Er wies die Seinen an, sich des Unterrichts der Jugend und des gewöhnlichen Volkes

[1]) Exerzitienbuch, Regeln mit der Kirche zu denken 11 u. 17.

anzunehmen, und bekannt ist der Aufschwung der Katechetik in den letzten Jahrhunderten.

Diese Verhältnisse prägen sich nun auch in der Liste der Kirchenlehrer aus. Lassen wir einstweilen *Canisius* bei Seite und betrachten wir *Franz von Sales* und *Alphons von Liguori*. *Franz* ist ganz der Heilige der Gegenreformation auch in seinen Schriften. Nach ihrer äußeren Gestalt verleugnen sie nicht die Rücksicht auf Calvin: erklärt sich Calvins Erfolg zum großen Teil daraus, daß er zum ersten Mal die Theologie in der Landessprache reden ließ, so schreibt nun nach ihm *Franz von Sales* ebenfalls französisch; behandelte Calvin in einem dogmatisch-wissenschaftlichen Werk den Glauben, so *Franz* in einem aszetisch-wissenschaftlichen die Liebe Gottes. Nach der innern Seite hin schließt sich *Franz* ganz an *Ignatius* an. Die Methode des betrachtenden Gebetes, wie er sie in seiner „Einleitung ins fromme Leben", der später sogenannten Philothea, ausführlich lehrt, ist die ignazianische, seine ganze Aszese ist die des Exerzitienbuches, schon der Gedanke, die Aszese wissenschaftlich zu behandeln, wie er das in seinem Theotimus tut, geht auf die Anregung von *Ignatius* zurück. Wie *Franz von Sales* der Kirchenlehrer der Aszese ist, so *Alphons von Liguori* vor allem der Kirchenlehrer der Moralwissenschaft. Er hat die ganze Arbeit zweier Jahrhunderte auf diesem Gebiet gesichtet und mit feinem Gefühl und sicherem Urteil das bleibend Wertvolle und Stichhaltige zu bezeichnen verstanden.

Das Verzeichnis der Kirchenlehrer enthält also die Hauptnamen, an die sich die Entwicklung der theoretischen und praktischen Theologie anknüpft, es bezeichnet die hauptsächlichen Stadien der Entwicklung. Allein die Absicht der Kirche bei der Ernennung von Kirchenlehrern ist nicht Geschichtswissenschaft; sie ist dabei mehr von der Rücksicht auf die Gegenwart und Zukunft geleitet als von der Erinnerung an die Vergangenheit. Die Kirchenlehrer sollen Leuchttürme sein für alle Zeit, sie sollen dem Theologen den Weg zeigen und ihn vor Klippen bewahren. Mag man denken, ein *Beda* oder *Isidorus*

seien nur deshalb aus der Menge anderer Theologen herausgehoben, weil man ihre unschätzbaren Verdienste um vergangene Jahrhunderte anerkennen wollte, so ist das selbst für die beiden Genannten nicht völlig richtig. Mag ein *Beda* das meiste aus ältern Kirchenvätern herübergenommen haben, so ist er deshalb doch kein bloßer Abschreiber; daß er mit feinem Takt gerade das herübergenommen hat, was als echt katholisch und praktisch brauchbar zu gelten hatte. zeigt sein Erfolg und eben deshalb kann man noch heute auch seinen Namen in die Wagschale werfen, wo zu entscheiden ist, ob eine Lehre kirchlich ist oder nicht. Noch mehr aber sind die später ernannten Kirchenlehrer die Wegweiser, wenn Zweifel über gewisse dogmatische Fragen sich erheben oder die Stürme der Zeit in den Anschauungen weiter Kreise Verwirrung anzurichten drohen. In der Entscheidung von Einzelfragen sind die Kirchenlehrer Zeugen ersten Ranges für die kirchliche Überlieferung. Wenn heute z. B. die Frage aufgeworfen wird, ob die Muttergottes die Vermittlerin aller Gnaden ist, wie wollen wir uns da zurecht finden, wenn die Autorität eines hl. *Bernardus* oder *Alphons von Liguori* nicht beachtet wird? Und wenn auch nicht jede einzelne Ansicht eines Kirchenlehrers maßgebend zu sein braucht, so wird doch durch seine Ernennung die Richtung, die er vertrat, gerechtfertigt. Nachdem z. B. *Bernard von Clairvaux* Kirchenlehrer ist, darf es niemand einfallen, die affektvolle Weise, in der er über den Heiland und die Muttergottes redet, als ungesunde Schwärmerei oder haltlose Überschwänglichkeit zu schelten. Wenn *Thomas* und *Bonaventura* durch Pius V und Sixtus V auf den Thron gesetzt wurden, so kann nur starke Oberflächlichkeit diesen Schritt daraus erklären wollen, daß der Dominikanerpapst den Dominikaner, der Franziskanerpapst den Franziskaner ehren wollte[1]). Es liegt da ein anderes zu Grunde. Durch die Reformatoren war nicht

[1]) Über die Gründe, *Bonaventura* zu erheben vgl. die Rede Sixtus' V vom 12. Oktober 1587, Analecta juris Pontificii 11,853 f; vgl. *Santori* in Archivio della Soc. Romana di storia patria 13 (1890) 179, *Bonaventura* demnach Kirchenlehrer erst 1588, nicht schon 1482.

nur der eine oder andere Scholastiker, nicht nur dieser oder jener Auswuchs der Scholastik, sondern ihre ganze Richtung in Bausch und Bogen verworfen, die Erhebung von *Thomas* und *Bonaventura* hat demgegenüber die Bedeutung, daß die Art und Weise, in der die Scholastik die Glaubenslehren zu behandeln pflegt, von der Kirche anerkannt und empfohlen ist. In unserer Zeit zeigte es sich erst recht, was solche Ernennungen zu bedeuten haben. Woher und warum soviel päpstliche Belobigungen der Lehre des hl. *Thomas?* Weil zu Anfang des 19. Jahrh.s aus Unkenntnis der älteren Theologie so viele Gelehrte meinten, ganz neue Wege in der Wissenschaft versuchen zu müssen; weil die *Gioberti, Ubaghs, Rosmini, Lamennais, Bautain, de Bonald, Gratry, Günther, Hermes* und so viele andere bis in die jüngste Zeit sich so weit verirrten; weil so viel Talent, guter Wille, aufrichtiger Eifer für die Kirche keine anderen Ergebnisse zeitigten, als daß sie die Rumpelkammer der Geschichte bereicherten, und das alles deshalb, weil die Fühlung mit der älteren Wissenschaft im Umsturz der Revolution und Aufklärung verloren war. Für viele auch Wohlmeinende war es ein schwerer Kummer, wenn wieder eine von den neuen Philosophien in Rom verurteilt wurde. „Wo kommen wir hin bei solcher Verachtung der Wissenschaft", klagte z. B. Bischof *Heinrich Förster* von Breslau bei der Verurteilung *Günthers*[1]); „wir stehen in Gefahr, ihr Feld, welches eben von neuem zu ergrünen begann, in die kaum überwundene Sterilität zurücksinken zu sehen". Aber die weitere Entwicklung hat überall dem Urteil des ewigen Rom recht gegeben, es weint der *Günther*schen Philosophie heute niemand eine Träne nach. Daher die päpstlichen Mahnungen an die Gelehrten, sich selbst neue Irrwege, der Kirche die Verlegenheit neuer Verurteilungen zu ersparen, indem man an *Thomas* als den lautersten Ausdruck der mittelalterlichen Geistesarbeit wieder anknüpft und auf seinem Grunde fortbaut. All diese Mahnungen

[1]) Brief vom 2. Febr. 1857 bei *W. Kosch*, Aus dem Nachlaß des Freih. von Eichendorff, Briefe u. Dichtungen, Köln 1906, 77 f; *Wolfsgruber*, Friedrich Kardinal Schwarzenberg I, Wien 1906, 136 201 209.

haben aber zur Voraussetzung, daß *Thomas* eben von der Kirche als ihr Lehrer erklärt ist, es sind schließlich nur weitere Ausstrahlungen dieser Erklärung.

Ähnlich verhält es sich mit *Franz von Sales* und *Alphons von Liguori*. Nachdem die Gedanken, die *Ignatius* anregte, ein Jahrhundert lang Zeit gehabt, sich einzuwurzeln, kommt im Jansenismus der Gegenschlag. *Ignatius* ist für ihn der Feind, der bekämpft werden muß; zurück über ihn hinweg zum christlichen Altertum lautet die Losung. Zurück also in der Aszese hin zu den Vätern der Wüste, zurück in der Moral und der Verwaltung des Bußsakramentes über die Kasuistik der Jesuiten hinweg zu den Bußkanones der altchristlichen Konzilien, hinweg in der Dogmatik mit der Gnadenlehre der Jesuiten und zurück zu *Augustinus*, zurück in der Liturgie über die Volksandachten und die geschmückten Kirchen der Jesuiten zur Einfachheit und Liturgie der Katakomben, von deren Eigenart man selbstverständlich so viel wie nichts wußte. Was gegen solche Grundsätze wenigstens in Aszese und Moral es bedeutete, wenn die Kirche *Franz von Sales* und *Alphons von Liguori* auf den Leuchter stellte, liegt auf der Hand. Die Altväter der Wüste sind dadurch nicht verworfen, aber auch die neuere Aszese ist gebilligt; über die alten Bußkanones und ihren Wert für ihre Zeit ist kein Urteil gesprochen, aber die Angriffe auf die Kasuistik sind zurückgewiesen und dieser verlästerten Wissenschaft ein ehrenvoller Platz in der Kirche gesichert. Und wenn es in Zukunft Angriffe auf das betrachtende Gebet geben sollte oder eine Anleitung und Methode für diese Art des Gebetes als überflüssig bezeichnet werden sollte, so muß man darüber den hl. *Franz* und seine Anleitung zum frommen Leben befragen und es ist nicht zweifelhaft, wie seine Entscheidung lauten wird. Ebenso steht in der Moralwissenschaft jedem die Wahl zwischen Probabilismus und Aequiprobabilismus frei. Wenn aber jemand sagen wollte, beide Systeme sind falsch, es muß ein ganz neues System gesucht werden, so nähme er den Kampf gegen den hl. *Alphons* auf, dessen Ausgang wohl nicht fraglich sein kann. Aus manchen von diesen

Beispielen sieht man, daß eine Erklärung zum Kirchenlehrer nicht eine bloße Ehrenerklärung für einen Verstorbenen bedeutet, sie stellt vielmehr eine wahre Macht in der Kirche dar, gegen die nicht aufzukommen ist.

3. Kehren wir nach dieser langen Auseinandersetzung zurück zur Frage, welche Bedeutung für die Kirche die jüngste Ehrung des hl. *Petrus Canisius* hat. Sie scheint uns in einer dreifachen Beziehung zu liegen.

a) Zunächst hat sie eine Bedeutung für die kirchliche Wissenschaft. *Canisius* ist der erste Vertreter der positiven Theologie, dem die Würde des Kirchenlehrers zuteil wird. Seine wissenschaftliche Schriftstellerei gehört nicht der spekulativen Theologie an. Er gibt Kirchenväter heraus, vergleicht für die Ausgabe Handschriften, verbessert die Texte. Seine beiden wissenschaftlichen Hauptwerke über Johannes den Täufer und die Muttergottes gehen von der Absicht aus, die Magdeburger Zenturiatoren zu widerlegen, sind als geschichtliche Arbeiten gedacht, wenn sie auch allerdings in der ersten Zenturie, im ersten Jahrhundert, stecken bleiben und nach unserer Auffassung mehr in die Polemik und Exegese als in die Geschichte gehören. Die Behandlung des Gegenstandes in beiden Werken weist sie ebenfalls durchaus der positiven Theologie zu. Den Aufstellungen der Zenturiatoren und der Protestanten überhaupt stellt er die Ansicht des christlichen Altertums in fleißig zusammengetragenen Texten gegenüber. Seine Ernennung zum Kirchenlehrer hat deshalb sicher eine Bedeutung für die heutige Theologie, in der die patristischen, textkritischen, historisch-kritischen Bemühungen einen so breiten Raum einnehmen. Die spekulativ gerichtete Theologie hatte bisher unter den Kirchenlehrern zahlreiche Vertreter, die positive, wenigstens in dem Sinn, wie sie erst seit Erfindung des Buchdrucks möglich ist, hatte bisher keinen. Dem ist nun abgeholfen, auch der positiven Richtung ist eine kirchliche Anerkennung zuteil geworden.

Wie wichtig Untersuchungen positiver Art werden können, hat noch vor nicht langer Zeit der Streit über die Gültigkeit der anglikanischen Weihen gezeigt. Es waren nicht die Dogmatiker, die hier

Klarheit schafften, es war derjenige, der sich in den Verhandlungen das Kardinalsbarett verdiente, Seine Eminenz Kardinal *Aidan Gasquet* durch seine historisch-kritischen Arbeiten über das Common Prayer Book und seine archivalischen Forschungen. Und wenn man auf den Kampf mit der schlimmsten nachreformatorischen Häresie, den Jansenismus, zurückblickt, so wird man vielleicht der Ansicht sein dürfen, daß es auf kirchlicher Seite gerade an historisch-kritischer Schulung mangelte. Die Bücher von *Jansenius* und *Arnauld* waren nun freilich in dieser Beziehung ebenfalls ungenügend. Die Zeit war für Arbeiten solcher Art noch kaum reif, aber notwendig gewesen wäre vor allem eine umfassende Arbeit über die Gnadenlehre des hl. *Augustinus*, die alle Texte des großen Afrikaners über die Einzelfragen zusammenstellte und verglich. Ferner mußte man *Arnaulds* Buch über die häufige Kommunion mit einer kritischen Untersuchung über die Ansichten der Kirchenväter darüber entgegentreten, und da der Jansenismus die Autorität *Augustins* überspannte, so mußte man den *Petavius* fortsetzen, wobei dann aus der tieferen Kenntnis der Dogmengeschichte sich leicht ergeben hätte, worin und wie weit die Kirchenväter Autorität sind und wie weit nicht.

b) Noch mehr bezieht sich die Anerkennung der Kirche auf *Canisius* den Katecheten. Katholische Katechismen, freilich zunächst ohne diesen Titel, gibt es wenigstens in Deutschland seit der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts[1]), aber „sie waren für den Volksgebrauch zu umfangreich oder zu sehr einem Erbauungs- oder einem gelehrten Lehrbuch ähnlich“[2]). Diesem Mangel abzuhelfen ließen sich in fast allen Ländern Europas namentlich die Jesuiten angelegen sein. Als erster trat in dieser Beziehung *Canisius* seit 1555 mit seinen drei Katechismen auf den Plan[3]). Es folgte 1561 *Marc Jorge* in Portugal mit der sogenannten „Cartilha do Mestre Ignacio“, die ihren Namen

[1]) Vgl. *Friedr. Brand*, Die Katechismen des *Edmund Augerius S. J.* Freiburg 1917, 20; *W. Burger* in Röm. Quartalschr. 21 (1907) 159 ff.

[2]) *Bürgel* bei *Roloff*, Lexikon der Pädagogik 2, Freiburg 1913, 1130. Das gilt auch von dem schottischen Katechismus des Erzbischofs Hamilton von Saint Andrews 1551. *A. Bellesheim*, Geschichte der katholischen Kirche in Schottland 1, Mainz 1883, 380.

[3]) *Sommervogel*, Bibliothèque P. I vol. 2 618—667; 8, 1974—79 und die Angaben bei *O. Braunsberger*, Canisii Epistulae I—VIII und in: Entstehung und erste Entwicklung der Katechismen des sel. Petrus Canisius, Freiburg 1893.

den Beigaben von *Ignacio Martins* verdankt[1]). Frankreich erhielt einen Katechismus 1563 durch *Edmund Auger*[2]), Spanien den seinigen etwa 1586 durch *Ripalda*[3]) und vielleicht gleichzeitig durch *Astete*[4]), 1598 schloß sich Italien durch *Bellarmins* viel verbeitetem Büchlein[5]) an, und nachdem die Bahn gebrochen war, folgten andere — in Frankreich meinte jeder Bischof seinen eigenen Katechismus haben zu müssen[6]). Welche Verbreitung die Jesuitenkatechismen erlangten, kann man für *Bellarmin* und *Canisius* aus der Anzahl der Spalten entnehmen, die *Sommervogels* Bibliographie dem bloßen Verzeichnis der verschiedenen Ausgaben, Übersetzungen, Erklärungen widmet; um die übrigen hat noch kein Bibliograph sich eingehend genug bemüht. Eine Arbeit über *Ripaldas* Katechismus[7]), in der die erste Ausgabe Seite für Seite zum Abdruck kommt, verzeichnet 471 Ausgaben des Büchleins, von denen *Sommervogel* nur den kleinsten Teil kennt. Durch ihre Verbreitung stellen diese unscheinbaren Schriftchen eine wahre Macht in der Christenheit dar. Daß die Kirche in besonders feierlicher Weise darüber sich äußerte, die katechetischen Bemühungen belobte und dem Bahnbrecher auf diesem Gebiet die verdiente Krone zuerkannte, war sicherlich am Platz. Es ist dadurch anerkannt, daß

---

[1]) Irrig schrieb der Bischof von Belem de Para in Brasilien *Ant. de Macedo Costa* zur Zeit des Vatikanischen Konzils das Büchlein dem seligen Martyrer Ignatius von Azevedo zu (Collectio Lacensis 8, 1362, ebenso *Sommervogel* 1, 735). Vgl. *Sommervogel* 4, 821; 5, 653; *E.-M. Rivière*, Corrections et Additions zu *Sommervogel*, Toulouse 1911, 10.

[2]) *Brand* a. a. O.; *Sommervogel* 1,633—634; 8,1706; *Rivière* 97.

[3]) *Sommervogel* 6,1864—1873. Nach *Astráin*, der Historia de la Compañia de Jesús en la asistencia de España 4, Madrid 1913, 75—78 über die spanischen Katechismen handelt, war *Ripaldas* Katechismus spätestens 1586 vorhanden.

[4]) *Sommervogel*, 1,605—608; 8,1698—1702.

[5]) Ebd. 1182—1204; 8,1798—1805; *Rivière* 361.

[6]) Einige Titel bei *Brand* a. a. O. S. XII.

[7]) Von *Juan M. Sanchez*, Madrid 1909 bei *Rivière* a. a. O. 2, 1912, 269.

es in unserer Zeit vor allem auf gründliche Belehrung ankommt, was im 16. Jahrhundert noch durchaus nicht überall als selbstverständlich galt. Gegen den Katechismus von *Ripalda* wurde z. B. eingewendet, er sei zu theologisch, für die Kinder sei die Theologie nicht am Platz, auch nicht einmal für die Erwachsenen[1]). Der gleiche Vorwurf wurde später öfter auf die neuere Katechese überhaupt ausgedehnt.

Noch bevor *Canisius* in so hoher Weise geehrt wurde, war schon von drei andern Heiligsprechungen auch auf ihn als den Jugendfreund ein Strahl gefallen[2]). Den Bemühungen der Gesellschaft Jesu um die Jugend kam die Vorsehung zu Hilfe, indem sie ihr drei Jünglinge zuführte, die in ihr noch in der Blüte der Jahre die Krone der Heiligkeit erlangten und von ihr den anvertrauten jungen Leuten als Vorbild und Beschützer vorgestellt werden konnten: *Stanislaus Kostka, Aloisius Gonzaga, Johannes Berchmans*, Vertreter des slavischen, romanischen, germanischen Stammes. Nun wurden die polnischen Adelsgeschlechter auf die Kollegien der Jesuiten aufmerksam gemacht durch *Canisius* bei seinem Aufenthalt in Petrikau[3]), daß *Stanislaus* an das Wiener Kolleg gesandt wurde und dadurch in Berührung mit der Gesellschaft Jesu kam, mag also durch *Canisius* angeregt sein, der später *Stanislaus* in Dillingen prüfte und nach Rom sandte[4]).

Aloisius Gonzaga wurde für den neuen Orden eingenommen durch die „Indischen Briefe" und ein Büchlein von *Canisius*[5]); es

[1]) Schreiben des Provinzials von Kastilien vom 28. Juli 1586, bei *Astráin* a. a. O. 76. Aus der Stelle erfährt man, daß der sel. *Johannes Avila* ebenfalls einen Katechismus verfaßt hatte. Einen Catecismo breve ó Doctrina Christiana para uso de los Misioneros schrieb auch *Hieronymus Lopez* † 1658. Von demselben auch Practica del Catecismo Romano y Doctrina Christiana Madrid, 1640, hrsg. von *Eusebius Nieremberg* (*Sommervogel* 4, 1952; 5, 1740—1742). „Synodus Aesina, habita an. 1658 sub Card. *Alderano Cybo* (edita Anconae an 1665) p. 16 praescribit: ‚ut ludimagistri ex Patris *Canisii* et *Eusebii Nierembergh* catechismis vel aliis fidei nostrae documenta haurienda discipulis proponant'". *Thomae M. Mamachi O. P.*, De animabus iustorum in sinu Abrahae, ante Christi mortem, expertibus beatae visionis Dei I, Romae 1766, 290.

[2]) *Braunsberger*. Canisii epistulae 8, 876.

[3]) *Braunsberger*, Petrus Canisius, ein Lebensbild[2.3] 1921, 97.

[4]) Ebd. 176; Canisii epistulae 6, 4 ff, 45 63 f 534 ff.

[5]) Leben von *Cepari* cp. 3 n. 38, Acta Sanctorum Jun. 5, Paris.

handelte sich um eine Ausgabe des kleinen Katechismus, dem einige Betrachtungen über die Tugenden Christi, auf die Wochentage verteilt, beigegeben waren[1]). Diese Betrachtungen gefielen dem jungen Fürstensohn, weil er dadurch lernte, Methode in sein betrachtendes Gebet zu bringen, das er schon ohne Lehrer erlernt hatte, besonders aber sprach ihn der Geist an, der aus diesen Betrachtungen sprach[2]). *Johannes Berchmans* kam zum Entschluß, die Welt zu verlassen und sich dem Ordensstand zu weihen durch die Briefe des hl. *Hieronymus*, seine Wahl für die Gesellschaft Jesu entschied *Ceparis* Leben des hl. Aloisius[3]). Nun kann es kaum einem vernünftigen Zweifel unterliegen, daß er die *Hieronymus*briefe in der Auswahl und Ausgabe las, die *Canisius* veranstaltet hatte. Denn sie waren freilich seit 1468 oftmals auch für sich allein erschienen, aber ohne Ausscheidung dessen, was für einen jungen Studenten weniger paßte, und in unhandlicher Form[4]). Des *Canisius* handliche Auswahl aber lag seit den Dillinger Ausgaben von 1561 u. 1565 in mindesteus vier niederländischen Abdrücken, in drei Löwenern vom Jahre 1573 und 1596 und in einem Antwerpener vom Jahre 1604, vor[5]).

c) Der neue Kirchenlehrer ist auch ein Lehrer des Gebetes. Nicht in dem Sinn wie die hl. *Teresa von Jesus*, die das mystische Gebet zwar nicht lehrt, weil es sich nicht lehren läßt, aber doch darüber belehrt. Auch nicht in dem Sinn wie *Ignatius von Loyola*, der anerkannte Meister des betrachtenden Gebetes. *Canisius* hat freilich die Betrachtung aufs höchste empfohlen. „Unter allen Übungen wahrer Frömmigkeit gibt es nichts, was vor-

---

1867, 805. *Hier. Platus*, ebd. 773 redet nur von *Canisius*, nicht von den Indischen Briefen.

[1]) *Braunsberger*, Canisii Epistulae 3,777.

[2]) „Questo medesimo libretto ed anche le lettere dell' Indie (come egli riferì poi) l'affezzionarono non poco alla Compagnia di Gesù. Il libro, perchè gli piaceva grandemente il metodo, e molto più lo spirito, col qual' era scritto". *Cepari* Vita, Roma 1722, 32.

[3]) *Cepari*, Vita P. 1 § 4, Prato 1882, 42; „Alias dicebat, se plurimum ad perfectionis vitae desiderium permotum fuisse lectitandis epistolis D. *Hieronymi*, quarum mihi familiarem usum imprimis commendatum volebat, et vita B. Aloisii." Zeugnis des Henri Nobelaer († 1654) bei *A. Poncelet*, Documents inédits sur s. Jean Berchmans in Analecta Bollandiana 34—35 (1915 f) 66, vgl. 109.

[4]) *Graeße*, Trésor 3,274.

[5]) *Sommervogel* 2, 670 f.

trefflicher wäre, nichts, was Gott wohlgefälliger, dem Menschen nützlicher und nötiger, für ein gutes und seliges Leben ersprießlicher. als daß man sich fleißig in der beständigen Betrachtung des Lebens und Leidens unseres Herrn Jesu Christi übe"[1]). Freilich liegt hier eine Schwierigkeit: den Durchschnittchristen wird man schwer zu einer solchen Übung vermögen können, für die er die geistige Bildung oft nicht besitzt. *Canisius* suchte hier seit 1560 durch sein „Bettbuch" abzuhelfen. Er zeigt dem gewöhnlichen Mann aus dem Volk, wie eine Betrachtung aussieht, indem er sie ihm vormacht. Eine Übung des betrachtenden Gebetes, die auch für den Ungebildeten möglich ist, hatte *Ignatius von Loyola* in seinem Exerzitienbuch im Anschluß an die gewöhnlichen Gebetsformulare, z. B. des Vaterunsers und Ave Maria angegeben, man solle, so will er, die einzelnen Worte z. B. des Vaterunsers erwägen und den Gedanken und Anmutungen Raum geben, die sich dabei ergeben. *Canisius* legt nun Beispiele von einer solchen Betrachtung vor: „Wie man das heilig Vatter vnser recht betten vnd betrachten soll"[2]), „Wie man nach dem Vatter vnser den Englischen Gruß sprechen und nutzlich betrachten soll"[3]). „Wie man bey den zwölff Artickeln des Glaubens betten, vnd sich in dem wahren Glauben bestettigen soll"[4]); „Wie man neben vnnd auff die zehen Gebott sich erinnern vnd Got bitten soll"[5]). In den Meßgebeten, die er gibt[6]), ist ein völliger Unterricht über Wesen und Bedeutung der Messe enthalten, aber nicht in Form einer Belehrung, sondern aufgelöst in Gebet und Ansprache an Gott. Im Ganzen ist das Buch eine Anleitung, wie man den Tag mit allen Arbeiten durch Gebet heiligen soll, und ebenso sind die vorgelegten Gebete zugleich eine Anleitung für den Durchschnittchristen, wie er es anzugreifen hat, um in sein Gebet Abwechslung zu bringen

[1]) *Braunsberger,* Entstehung 125.

[2]) Catechismus. Kurtze Erclärung der fürnemsten stuck des wahren Catholichen Glaubens. Auch rechte vnd Catholische form zu betten . . . Dillingen 1563 fol. 17v—26v.

[3]) Ebd. 28r—31v.

[4]) Ebd. 125v—139r.

[5]) Ebd. 33 ff.

[6]) Ebd. 27v.

und länger darin auszudauern. Dabei sind die Gebete, die von *Canisius* selbst stammen, reich an Gedanken, die durchweg nur die Glaubenslehre zum Ausdruck bringen, und sie sind in einfacher Sprache vorgelegt, ohne Überschwänglichkeit und dem Verständnis des Volkes angepaßt. Der beste Beweis, daß *Canisius* den Volkston zu treffen verstand, ist das sog. „Allgemeine Gebet“ [1]), das von ihm verfaßt ist[2]) und noch heute vielfach vom Volk nach der Predigt gemeinsam gebetet wird. Es ist daher nicht zu verwundern, wenn das neue Gebetbuch von *Canisius* so großen Anklang fand. Im Jahre 1560 u. zw. frühestens im Sommer war es zuerst erschienen, am 8. Mai 1561 schrieb ein Jesuit aus Augsburg[3]), es sei bis auf wenige Abdrücke verkauft und eine neue Auflage in Vorbereitung. Es habe bei vornehmen Herren, und namentlich beim Kaiser sehr gefallen, die „neue Art“ zu beten sei sehr belobt und beliebt. Das Neue bestand eben darin, daß *Canisius* in den Sinn des Vaterunsers, der Meßfeier u. s. w. einzudringen lehrte. *Stephan Beißel* nannte *Canisius* „bahnbrechend“ auf dem Gebiet der Gebetbücher[4]). Außer seinem „Bettbuch“ hat er noch andere Gebetbücher, einen Hortulus animae, ein Manuale catholicorum verfaßt, die sich mehr an die hergebrachte Weise dieser Bücher halten.

Möchte der Tag kommen, da ganz Deutschland den neuen Kirchenlehrer als seinen Lehrer anerkennt!

---

[1]) „Wie man für gemein anligen der Christenheit bitten soll“. Ebd. 38v.

[2]) *Braunsberger*, Canisii Epistulae 2,695—699.

[3]) Ebd. 900, vgl. 3,717.

[4]) Stimmen aus Maria-Laach 77 (1909 II) 285.

Die Sakramente in der Chronik von Arbela

Von J. B. Umberg S. J.—Innsbruck

Die „Chronik von Arbela“[1]) ist ein kleines, in syrischer Sprache verfaßtes Geschichtswerk. *A. Mingana* hat es entdeckt und 1907 zum erstenmal im syrischen Urtext mit einer französischen Übersetzung[2]) herausgegeben. 1915 wurde es von *Ed. Sachau* in deutscher Übertragung[3]) der phil.-hist. Klasse der königl. preuß. Akademie der Wissenschaften vorgelegt und in deren Abhandlungen veröffentlicht als „ein Beitrag zur Kenntnis des ältesten Christentums im Orient“. (Einzelausgabe Berlin 1915; im folgenden zitiert). Über die außerordentlich hohe Bedeutung der Chronik herrscht bei allen Gelehrten, die sich mit ihr befaßten[4]), nur eine Stimme.

---

[1]) Arbela in Adiabene, jenseits des Tigris, östlich von Mossul, ist in der Weltgeschichte besonders bekannt durch die Schlacht vom Jahre 331 v. Chr., in der Darius von Alexander dem Großen geschlagen wurde.

[2]) Im folgenden bezeichnet mit M.

[3]) Im folgenden bezeichnet mit S. Bei diesem Übersetzer macht sich der Mangel dogmatischer Kenntnisse mehrmals fühlbar. — Eine lateinische Übersetzung durch *Fr. Zorell S. J.* steht in Aussicht.

[4]) *A. Allgeier*, Neue Aufschlüsse über die Anfänge des Christentums im Orient: Der Katholik 96 (1916 I) 393—401; 98 (1918 II) 229 f. — *Felix Haase*, Zur ältesten syrischen Evangelienübersetzung: Theol. Quartalschr. (Tübingen) 101 (1920) 262—273. — *A. Baumstark*, Die christlichen Literaturen des Ostens (Sammlung *Göschen* 527/8) 1911 I 94; Ders., Geschichte der syrischen Literatur 1922, 135.

Die Chronik wurde um das Jahr 550 geschrieben von Mešîḥâzekhâ („der Messias hat gesiegt"). Er war Nestorianer[1]).

Seine geschichtlichen Angaben — abgesehen etwa von Bemerkungen über die christologischen Streitigkeiten v. J. 430 bis 550 — können als durchaus zuverlässig

— *A. v. Harnack*, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten 1924 II, 683—698. — *H. Dieckmann*, Antiochien ein Mittelpunkt urchristlicher Missionstätigkeit 1920, 38 ff; Ders., Das Zeugnis der Chronik von Arbela für den monarchischen Episkopat: Theologie und Glaube 17 (1925) 65—73; Ders., De Ecclesia I (1925) n. 479.

[1]) Er schreibt nämlich: „Zur Zeit des Šubḥâ-Lišô' wurde in allen Wissenschaften berühmt ein in Wahrheit göttlicher Mensch, Mâr Theodorus [von Mopsuestia], der Interpret. Er stellte zuerst durch verstandesgemäße Philosophie die göttlichen Mysterien der Weltregierung, der Geburt und des Leidens unseres Herrn fest [M: prouva] und lehrte das rechte Bekenntnis von der Zweiheit der Personen [so *Mingana; Sachau* übersetzt irrtümlich: „Wesen"!] im Messias, unserem Herrn. Er war der erste Lehrer des Mâr Nestorius, der auch sein Blut vergoß für die Orthodoxie" (M 141; S 83). Den hl. Cyrill von Alexandrien zeichnet oder verzeichnet er also: „Zur Zeit, als der Orient in Ruhe war, große Einigkeit in seinem Bekenntnis vorhanden war und unaussprechliche Liebe alle Herzen beherrschte, war der Westen gestört nnd verwirrt in seinem Bekenntnis durch den zweiten Pharao, den Ägypter Cyrillus, der mit königlichem Arm und irdischer Macht der Wahrheit entgegentrat und den wahrhaftigen Zeugen [M: Martyr], Mâr Nestorius, den Patriarchen von Konstantinopel, verfolgte" (M 143 f; S 84). Dem ökumenischen Konzil von Ephesus widmet er folgende Bemerkung: „Während man im Osten beschäftigt war mit den Geschäften der Verwaltung des Volkes und mit der Behütung des Glaubens, zerstörten im Westen die Väter jedes gute Werk in der frevelhaften Synode zu Ephesus, wo Cyrillus, der Arbeiter der Sünde, festlegte [M: fit sanctionner] den großen Frevel [M: sacrilège] und die freche Leugnung [M: blasphème], daß im Messias, dem Wiedererwecker unseres Geschlechts, eine Person und eine Natur [!] sei. Und obwohl Mâr Nestorius und andere Bischöfe nicht zugegen waren, wurde er verflucht [M: anathématisé] und exkommuniziert aus Lug und Trug [M: faussement] durch die Machinationen des Ägypters, und die Spaltung zwischen West und Ost war vollendet" (M 144 f; S 45).

gelten (S 7 ff). Als Quellen standen ihm wohl Konzils- und andere Akten des erzbischöflichen Archivs von Arbela, mündliche oder auch schriftliche Angaben, die er „Abel, dem Lehrer", verdankte, und endlich das auf irgend eine Art überlieferte Zeugnis „glaubwürdiger Personen" zur Verfügung.

Nach *H. Dieckmann*[1]) liegt der Wert der Chronik wohl in zwei Richtungen: „1) sie ist das älteste sichere, einen Zeitansatz ermöglichende Zeugnis für die Ausbreitung des Christentums im Osten und ersetzt oder ergänzt so zum kleinen Teil die Angaben der Apostelgeschichte, die den Zug des Evangeliums nach Westen schildert; 2) sie vermittelt einen Einblick in die Kirchenverfassung jener ältesten Kirchen des Ostens und fordert daher einen Vergleich mit der Organisation der Gemeinden, wie sie für den Westen aus der bisher bekannten ältesten kirchlichen Literatur feststeht".

Im folgenden soll nun auf das Zeugnis hingewiesen werden, das die Chronik für die Praxis der Sakramente jenseits des Zweistromlandes in der Frühzeit des Christentums, d. h. vom Jahre 100 an, ablegt.

Als das grundlegende Sakrament der vom „Apostel", d. h. Apostelschüler, Addai um das Jahr 100 jenseits des Tigris verkündeten Religion Christi erscheint die **Taufe**. Nicht als ob von Addais Tauftätigkeit ausdrücklich berichtet würde: aber die Taufe gilt als jener Ritus, durch den der Bekehrte in die Kirche als das Messiasreich aufgenommen wird. Simson, der zweite Bischof von Arbela (spätestens von 121 bis 123) predigte in den Dörfern ringsumher, und „nachdem er ihnen zwei Jahre lang gepredigt hatte, taufte er viele von ihnen und das christliche Bekenntnis [M: religion] breitete sich dort durch die Tugenden Simsons nicht wenig aus" (M 80; S 41). Sein Nachfolger Isaak (von 123—136; nach M 135—148)[2])

[1]) Theologie und Glaube 17 (1925) 66 f.

[2]) In den Zeitberechnungen stimmen M und S nicht überein. Die Nachprüfung, die S vorgenommen hat, dürfte zuverlässiger sein als die Angaben bei M.

unterrichtete den Statthalter Rakbakht, „und nach manchem Tage taufte ihn Isaak im geheimen aus Furcht vor Walgeš (Vologeses) II., dem König der Parther (von 77/78 bis 146/147)“ (M 83; S 45). Ähnlich der vierte Bischof, Abraham (von 136 bis etwa 160; M 148—163): er „weilte eine Zeit lang in den hohen Bergen, den christlichen Glauben lehrend, das wahre Bekenntnis [M: religion] predigend und taufend im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes“ (M 87; S 49). Dem Bischof Šaḥlûphâ (etwa um 240) versprachen die Bewohner des Dorfes Tel-Nejâḥâ, wenn er durch ein Wunder den schwerkranken Nekhîhâ heile, daß „sie alle den Glauben annehmen, sich taufen lassen und in den Schoß der heiligen Kirche eintreten würden“ (M 110; S 64). Mithin ist offenbar die Taufe gemeint, wenn die Chronik vom allerersten Bischof Pekîdhâ (von 105 bis 115; M 104—114) berichtet: „Er begann zwischen den Hürden der Völker [M: païens] zu predigen, Zeichen und Wunder zu tun wie die Apostel und viele Schafe in die Umzäunung des Messias einzubringen, indem [M: qu'il engraissa] er durch göttliche Gnade sie fett machte“ (M 79; S 43). Aber von wem anders sollte Pekîdhâ die Taufiehre und Taufübung überkommen haben als von seinem Lehrer, dem „Apostel“ Addai.

Damit stehen wir an der ersten Jahrhundertwende, für welche auch von der Didache (Kap. 7) die Taufpraxis für Syrien und Palästina bezeugt wird. Und wie die Didache, so führt auch die Chronik von Arbela die Taufe auf den Befehl Christi Mt 28,19 zurück. Die Didache sagt (7): Baptizate in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti . . . Effunde in caput ter aquam in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, und im oben angeführten Berichte über den vierten Bischof Abraham sagt die Chronik — doch wohl auf Grund ihrer Quellen —, er war „taufend im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes“ (M 87; S 49).

Damit ist auch für die älteste Zeit die trinitarische Taufformel bezeugt; denn zur Annahme, daß Pekîdhâ und vor ihm Addai eine andere Formel, etwa „im Namen

Christi", angewandt hätten, fehlt jede Unterlage. Die trinitarische Taufformel ist jedenfalls auch angedeutet in der Wendung, Bischof Šaḥlûphâ habe (etwa um 240; M 260) die Bewohner des Dorfes Tel-Neǰâhâ „zum Bekenntnis der angebeteten Dreieinigkeit" bekehrt (M 109; S 63).

Die Wirkungen der Taufe beschränken sich nicht auf die oben belegte Aufnahme „in den Schoß der heiligen Kirche" (M 110; S 64) oder „in die Umzäunung des Messias" (M 79 125; S 43 73). Es dürfte als Taufwirkung anzusprechen sein, was die Chronik vom ersten Bischof Pekîdhâ meldet, er habe viele Schafe in die Umzäunung des Messias eingebracht, „indem er durch göttliche Gnade sie fett machte" (M 79; S 43), wenn auch nicht ausgeschlossen ist, daß sich dieses „fettmachen" auf die mit der Taufe verbundene (in der Chronik selbst nicht bezeugte) Firmung mit ihrer plenitudo Spiritus Sancti bezieht.

Als Taufspender tritt, wenn ein solcher näher bezeichnet wird, immer der Bischof auf: so der erste Bischof Pekîdhâ (M 79; S 43), der zweite Simson (M 80; S 44), der dritte Isaak (M 83; S 45), der vierte Abraham (M 87; S 49), der fünfte Noah (M 92; S 50) u. s. w. — In Abwesenheit des Bischofes scheinen aber auch Priester die Tauftätigkeit ausgeübt zu haben. Denn es ist kaum anzunehmen, daß die von Bischof Noah (151—167; M 163—179) geweihten „vielen Priester" (M 95; S 54) während der folgenden vierjährigen Verwaisung des bischöflichen Stuhles von Arbela (167—171; M 179—183) gar keine Taufe gespendet haben sollten. Noch weniger ist es anzunehmen von dem „Priester", den der 9. Bischof von Arbela, Šaḥlûphâ, zur Zeit des Perserkönigs Sâpôr (241—272) für „die wenigen Christen" der großen, damals noch nicht bischöflichen Stadt Seleucia-Ktesiphon, weihte (M 111; S 64), oder von dem „Priester", den derselbe Bischof im Verein mit dem Bischof von Bêth-Zabhdai für „einige Christen" von Šahrḳard und „anderen Orten" weihte, „weil ihr Bischof kurz vorher gestorben war" (M 112; S 65).

Mehr fesselt uns die Frage nach dem Taufempfänger: war damals schon die Kindertaufe in Übung?

Die Chronik berichtet vom 4. Bischof Abraham (136—151; M: 148—163): „Seine Eltern waren Christen geworden, als er noch ein Kind war" (M 87; S 49). Vom 5. Bischof Noah heißt es: „Als kleiner Knabe hatte er dort [in Jerusalem] Umgang mit Christen und wurde getauft durch die Kraft [M: dans la force] der göttlichen Güte [M: grâce]" (M 89; S 50). Râzsâh, dessen einziger Sohn von Noah wunderbar geheilt worden war, „und seine Angehörigen ... empfingen die Taufe" (M 92; S 52). „In wenigen Monaten taufte der selige Noah die sämtlichen Bewohner [eines Dorfes] und verweilte daselbst ein ganzes Jahr" (M 95; S 53). Der 6. Bischof Abel bat als „Knabe getauft zu werden und zwei Jahre später wurde er Diakonus ... sechs Monate lang" (M 97; S 55).

Es wäre nun zu viel behauptet, wenn man in diesen Angaben eine klare Bezeugung der Kindertaufe sehen wollte. Sicher ist aber zunächst das eine: man wartete mit der Taufe nicht bis zu der Großjährigkeit; denn Noah wurde als „kleiner Knabe" getauft, Abel als „Knabe". Ferner ist nicht ausgeschlossen, daß Abraham eben damals getauft wurde, als seine Eltern Christen wurden, das ist, „als er noch ein Kind war", und daß sich unter den „Angehörigen" Râzsâhs und unter den oben genannten „sämtlichen Dorfbewohnern" auch unmündige Kinder befanden, die von Noah zu gleicher Zeit mitgetauft wurden.

Die **Firmung** wird vom Chronisten nirgends ausdrücklich erwähnt, höchstens leise angedeutet an der oben S. 501 angeführten Stelle, wonach Pekîdhâ viele in die Umzäunung des Messias einbrachte, „indem er durch göttliche Gnade sie fettmachte" (M 79; S 43), d. h. mit der der Firmung eigenen Gnadenfülle ausrüstete.

Fast auffallend könnte es scheinen, daß in der Chronik die **hl. Eucharistie** vollständig übergangen wird; die liturgische Feier stand ja doch nach den zeitgenössischen Berichten der Didache (Kap. 14), und des hl. Klemens von Rom (Cor 40—44), des hl. Ignatius von Antiochien (Ad Smyrn. 7,1; Ad Philad. 4 u. s. w.), des hl. Justin (1 Apol. 65—67; Dial. c. Tryph. 41 116 f) im Mittel-

punkt des christlichen Gemeindelebens. Das gleiche muß ganz zweifellos auch von den christlichen Gemeinden Adiabenes angenommen werden. Unter dieser unzweifelhaft richtigen Voraussetzung ergibt sich uns aus der Chronik die für so frühe Zeit anderweitig nur spärlich bezeugte Tatsache, daß die Eucharistiefeier auch von einfachen Priestern vollzogen wurde. Dieser Fall ist gegeben für die oben (S. 501) genannten drei Christengemeinden von Arbela, Seleucia-Ktesiphon und Šahrkard, deren Leitung zeitweilig in den Händen einfacher Priester lag.

Buße und **Ehe** finden in der Chronik keine Erwähnung; die hl. **Krankenölung** ist vielleicht angedeutet in der Tätigkeit des vierten Bischofs Abraham (136—151; M 148—163): „Nachdem die Pest unser Land erreicht hatte, bemühte sich der fromme Abraham mit aller ihm innewohnenden göttlichen Kraft zu trösten und zu helfen den Gläubigen, die der Pest erlagen" (M 88; S 49). Da es feststeht, daß die Nestorianer jenseits des Tigris und im besonderen die Arbelenser späterhin die Krankenölung übten (*Denzinger,* Ritus Orientalium I 184), so liegt die Annahme am nächsten, daß sie diesen Gebrauch schon mit der Einführung des Christentums von dem „Apostel" Addai überkommen haben, und daß darum Abraham die Pestkranken eben durch die hl. Krankenölung „zu trösten" und ihnen „zu helfen" suchte. Da indessen der syrische Chroniktext (nach gütiger fachmännischer Mitteilung) keinerlei Anklang an die syrische Übersetzung der klassischen Schriftstelle bei Jak 5,15 enthält, so darf man die Bezeugung der Krankenölung höchstens mit einem „vielleicht" bewerten.

Weitaus am ergiebigsten ist die Chronik von Arbela für das **Weihesakrament.** Auf ihre außerordentliche Bedeutung für die Bezeugung des monarchischen Episkopats in der Urkirche hat bereits *H. Dieckmann*[1]) ausführlich hingewiesen.

Wir wenden unsern Blick zunächst auf die in der Chronik genannten Kirchenämter, um uns dann des

[1]) Theologie und Glaube a. a. O.

näheren mit der Erteilung der Amtsgewalt, das heißt mit dem Weihesakrament, zu befassen.

Für die älteste Zeit nennt die Chronik nur zwei Ämter, bezw. Amtspersonen: Bischöfe und Diakone. Das ist um so auffallender, als es zur Zeit, da die Chronik geschrieben wurde (um 550), bei den Nestorianern noch andere Kirchenämter gab[1]). Der Verfasser hat also in seinen Quellen für die christliche Urzeit wohl nur Bischöfe und Diakone bezeugt gefunden. Die hiefür in Betracht kommenden Angaben der Chronik sind folgende: „Der erste also der Bischöfe, welche die Landschaft Ḥĕdhajjabh (Adiabene) hatte, ist, wie der Lehrer Abel sagt, Mâr Pekîdhâ, derselbe, den der Apostel Addai in eigener Person geweiht hatte (wörtlich: auf den d. A. A. in e. P. die Hand gelegt hatte) . . . Man sagt, daß der (der Apostel) ihn nach fünf Jahren zum Geistlichen weihte (wörtlich: die Hand auf ihn legte) und ihn in seine Heimat schickte. Er begann zwischen den Hürden der Völker zu predigen, Zeichen und Wunder zu tun wie die Apostel und viele Schafe in die Umzäunung des Messias einzubringen . . . Er starb nach zehn Jahren und wurde von seinen Schülern im Hause seiner Eltern . . . begraben" (S 42 f; M 78 f).

„Sechs Jahre später kam Mâzrâ, Bischof von Bêth-Zabdhai, nach der Landschaft Adiabene mit einer Karawane von Kaufleuten. Als er erfuhr, daß es hier eine Ansammlung von Christen gäbe, ging er im geheimen zu ihnen, und nachdem er ihnen Vertrauen eingeflößt hatte, ließen sie ihn in das Haus eintreten und erzählten ihm, daß sie seit sechs Jahren ohne Haupt seien, und forderten ihn auf, den Diener (Diakon) [M: diacre] Simson zu weihen (wörtlich: die Hand auf ihn zu legen) und ihn ihnen zum Bischof zu weihen. Er (Mâzrâ) willigte ein zu ihrem großen Verlangen und weihte ihn [M: il lui imposa les mains], und weil er erfahren hatte, daß er (Simson) der Diener [M: diacre] des Pekîdhâ gewesen war. So begann er nun diese göttliche Gemeinde zu leiten und sie auf kräftigen

[1]) *Denzinger*, Ritus Orientalium II 226 ff.

Wiesen weilen [M: parquer] zu lassen. Er zog aus und begann zu predigen vor den Dörfern ringsumher, welche das Feuer anbeteten . . ." (M 79 f; S 43).

Auch für die Zeit des vierten Bischofs von Arbela, Abraham (von 136—151; M 148—163) wird ein Priester noch nicht erwähnt: Abraham wurde von der Pest ergriffen, „legte die Hände auf seinen Diakon Noah und verschied in das Paradies" (M 89; S 49 f). Erst unter diesem Noah (von 151—167; M 163—179) werden auch „Priester" genannt: „Nachdem er . . . viele Priester und Diakone geweiht hatte [M: après avoir imposé les mains à plusieurs prêtres et diacres], wanderte er hinüber zu seinem Herrn" (M 95; S 54).

Indem die Chronik für die ersten Zeiten nur zwei Amtspersonen nennt, Bischöfe und Diakone, berührt sie sich aufs engste mit der Didache und dem ersten Klemensbrief, ja mit dem Briefe des hl. Paulus an die Philipper. Die Didache gibt im 15. Kap. die Weisung: „Bestellet (wählet) euch Bischöfe und Diakone, würdig des Herrn, . . . sie leisten euch den heiligen Dienst der Propheten und Lehrer". Der hl. Klemens von Rom berichtet (1 Cor 42) über die Apostel: „In Land und Stadt predigten sie und setzten deren Erstlinge, die sie im Geist geprüft hatten, zu Bischöfen und Diakonen ein für jene, die zum Glauben gelangen würden". Und der hl. Paulus (Phil 1,1) grüßt alle gläubigen Philipper „mit den Bischöfen und Diakonen". Aus Paulus, Klemens und Didache ist nicht klar, was für Amtspersonen mit dem Worte „Bischof" (ἐπίσκοπος) bezeichnet werden, ob Bischöfe in unserem Sinne oder einfache Priester. Für die Chronik von Arbela kann in dieser Beziehung kein Zweifel bestehen. Das wesentliche Unterscheidungsmerkmal zwischen „Bischof" und „Priester" besteht und bestand von jeher in der Weihegewalt, die, mit Ausschluß des „Priesters", einzig und allein — so auch in der Chronik, wie wir S. 508 sehen werden — dem „Bischof" in unserem Sinne zukommt.

Nun aber hatten die neben und über den Diakonen stehenden oben genannten „Bischöfe" der Chronik, Mâzrâ und Abraham, die Weihegewalt: also waren sie „Bischöfe"

im eigentlichen Sinn, und nicht bloß „Priester". Von hier aus dürfte somit auch einiges Licht auf die vom hl. Paulus (Phil 1,1), vom hl. Klemens und von der Didache „Bischöfe" genannten, neben und über den Diakonen stehenden Amtspersonen fallen. So wahr es also auch ist, daß die dreistufige Hierarchie Bischof-Priester-Diakon auf göttlicher Anordnung (divina ordinatione) beruht, wie das Trienter Konzil (sess. 23, can. 6; *Denzinger* 966) feierlich definiert hat, so wäre es doch den geschichtlichen Tatsachen kaum entsprechend, wenn man meinte, diese göttliche Anordnung sei bereits zur Zeit Christi überall in die Tat umgesetzt worden. Der göttliche Auftrag wurde vielmehr, den Absichten Christi entsprechend, erst dann ausgeführt, als die äußeren Verhältnisse, vor allem das Wachstum der Christengemeinden, es für ratsam erscheinen ließen, dem Bischof Amtsgehilfen beizugeben. Das geschah zum erstenmal, als die Apostel zur Verwaltung der geringeren Dienste bei den Agapen und den sich anschließenden Eucharistiefeiern Diakone bestellten, indem sie den sieben Männern durch Handauflegung einen Teil ihrer eigenen bischöflichen Amtsgewalt übertrugen (Apg 6,6). Die weitere Ausführung des göttlichen Auftrages, d. h. die Mitteilung höherer Gewalten an Amtsgehilfen, die wir „Priester" nennen, erscheint nach den Briefen des hl. Ignatius um das Jahr 107 für Antiochien und die größeren christlichen Gemeinden Kleinasiens bereits vollzogen. Ob dasselbe damals auch schon anderswo der Fall war, erscheint zweifelhaft; denn Klemens von Rom scheint weder für Rom noch für Korinth eine Mittelstufe zwischen dem obersten und dem untersten Amt vorauszusetzen. Das gleiche gilt von der Didache und Palästina (oder Syrien). Aber auf jedem Fall scheint sich aus der Chronik von Arbela zu ergeben, daß es vom J. 100 bis etwa 150 in Adiabene wohl Bischöfe und Diakone, aber noch keine Priester gab.

Nachdem in der Chronik für die Zeit Noahs (151—167; M 163—179) neben dem „Bischof" und „Diakon" auch der „Priester" zum erstenmal genannt ist, kehrt diese hierarchische Dreizahl des öfteren wieder; so für

die Zeit der Bischöfe Abel (von 171 bis x; M 183—190), Ṣaḥlûphâ (um 240; M 260), Jôhannân (316—345; M 317—346), Šubḥḥâ-Liśô' (375—406; M: 376—407) u. s. w. (M 96 130 133 141; S 54 76 f 82 u. s. w.)

Unter der Regierung des elften Bischofs Seri'â (von x bis 316; M: 281—317) erscheint in der mächtig gewordenen Christengemeinde von Ktesiphon außer Papa, dem „Bischof der Residenz", und außer den „Priestern der Residenz" auch ein „Archidiakonus Simeon" (M 123; S 71). Andere Kirchenämter werden in der Chronik auch für die Folgezeit nicht genannt[1]). Man wird also mit Recht aus der Chronik von Arbela den Schluß ziehen: Außer jenem des Bischofs, Priesters und Diakons ist kein liturgisches Amt auf göttliche Einsetzung zurückzuführen.

Was fand der Chronist von Arbela in seinen Quellen über die Verleihung der drei von Gott eingesetzten Ämter des Episkopats, Presbyterats, Diakonats? Auf die Mitwirkung des Volkes durch die Wahl des Amtskandidaten hat *Dieckmann*[2]) hingewiesen; ebenso hat er dargetan, daß der Bischof trotz der Wahl durch das Volk dennoch nicht von der Gemeinde bestellt wurde, sondern von einem andern Bischof, der seine Amtsgewalt selbst wieder von anderen Bischöfen bekommen hatte. Hinter den Ereignissen, die in den oben mitgeteilten Texten erzählt werden, „steht die Überzeugung, daß das Bischofsamt", wir dürfen auf Grund weiterer Texte hinzufügen: auch das Priester- und Diakonsamt, „hierarchischer Art ist und darum nur durch Nachfolge und Übertragung hierarchischer Art mitgeteilt werden kann"[3]). Als Amtsverleiher erscheint in der Chronik immer und überall, gleichviel ob es sich um die Weihe zum Diakon oder Priester oder Bischof handelt, einzig und allein der Bischof. So nicht bloß in Fällen, wo nur der sterbende Bischof und ein einziger Diakon als Beteiligte genannt werden, sondern auch dann, wenn Priester und Diakone gegenwärtig waren.

---

[1]) Für das Jahr 498 wird als Teilnehmer an einer Synode der „Notar Sidôrâ" genannt (M 119; S 87), vermutlich ein Diakon.

[2]) Theologie und Glaube 69. [3]) Ebd. S. 69.

Der erste, der in Adiabene eine Weihe, die Weihe Pekîdhâs zum Bischof vollzog, war „der Apostel Addai in eigener Person“ (M 77 f; S 42); der zweite war der Bischof von Bêth-Zabhdai, Mâzrâ, der in Arbela den einzigen vorhandenen Kleriker, den Diakon Simson zum Bischof weihte (M 79; S 43); das gleiche wird vom vierten Bischof Abraham und seinem Diakon Noah und endlich vom sechsten Bischof Abel und seinem Diakon ʾEbhedh-Mêšîḥâ berichtet (M 89 102; S 49 58). Sehr bezeichnend dafür, daß Priester und Diakone die Gewalt der Bischofsweihe sich nicht zuschrieben, ist der Bericht über die Weihe des sechsten Bischofes Abel. Sein Vorgänger Noah „hatte viele Priester und Diakone geweiht“ (M 95; S 54) und war ohne Nachfolger gestorben. „Vier Jahre später versammelten sich die Christen unserer Gegend mit den Priestern und Diakonen und erwählten für das Werk des Bischofsamtes den Mâr Hâbêl (Abel) und geleiteten ihn nach Ḥênâithâ, damit dort der Bischof der Stadt, Zêkhâ-Iš'hô', ihn weihe“ (M 96; S 54). Der neunte Bischof Šaḥlûphâ „weihte einen Mann von dort (Ktesiphon) und setzte ihn ein zum Priester“ (M 111; S 64). „Nach der Rückkehr in sein Land ... weihte er viele Priester und Diakone“ (M 112; S 64). Er und ein anderer Bischof „zogen nach Harbath-Gelâl und Ressônîn und weihten einen Bischof. Von dort zogen sie nach Šahrḳard und sahen dort auch einige Christen, die aus anderen Orten herbeigekommen waren. Auch weihten sie diesen einen Priester, weil ihr Bischof kurz vorher gestorben war“ (M 112; S 65). Zum zehnten Bischof Aḥâdhabhûhî kamen eines Tages „Boten abgesandt von den Christen in Ktesiphon ... Sie hatten auch fünf gläubige und gottesfürchtige Männer ausgewählt, damit er sie weihe ... Er willigte ein, weihte diese Männer und zog nach der Residenz ... Die Bewohner von Ktesiphon baten ihn dringend, daß er einen Bischof weihe, damit er immer unter ihnen weile ... Er erfüllte ihre Bitte mit Freuden“ (M 116; S 67 69). Der fünfzehnte Bischof Šubḥâ-Lîšô' „fing in seinem 10. Jahre an Priester und Diakone zu weihen, denn infolge der Verfolgung war ihre Zahl sehr gering geworden, und in vielen Ortschaften

war auch nicht ein einziger Priester vorhanden" (M 141; S 82). Auch der siebzehnte Bischof von Arbela, Rehîmâ, „bemühte sich um die Bekehrung der Heiden, um die Weihung von Priestern und Diakonen für alle Dörfer und Städte" (M 144; S 85).

Das einfachhin gegebene, selbstverständliche, also von früheren Bischöfen überlieferte Mittel zur Amtsverleihung ist nach der Chronik die Handauflegung. Durch Handauflegung wird die bischöfliche Gewalt übertragen, wie schon für das Jahr 105 bezeugt wird: „Der erste also der Bischöfe ... ist, wie der Lehrer Abel sagt, Mâr Pekîdhâ, derselbe, auf den der Apostel Addai in eigener Person die Hand gelegt hatte ... Man sagt, daß er [Addai] ihm nach fünf Jahren die Hand auflegte und in seine Heimat schickte" (M 77 f; S 42 f). Arbelas zweiter Bischof Simson († 123) wurde von dem zufällig anwesenden fremden Bischof Mâzrâ zum Bischof bestellt, weil die Christen diesen gebeten hatten, „dem Diakon Simson die Hand aufzulegen" „und ihn ihnen [so] zum Bischof zu weihen [M: sacrer évêque]" (M 79; S 43). Der vierte Bischof Abraham (136—151; M 148—163) wurde von der Pest ergriffen, „legte die Hände auf seinen Diakon Noah und verschied" (M 89; S 49 f), und so ward Noah fünfter Bischof von Arbela.

Wie die Bischofsweihe, so bestand auch die Priester- und Diakonenweihe in einer Handauflegung. Aus *Minganas* Übersetzung (*Sachau* braucht immer nur das Wort „weihen") seien folgende Belegstellen angeführt: Bischof Noah starb (S 167; M 179), „nachdem er mehreren Priestern und Diakonen die Hände aufgelegt hatte" (après avoir imposé les mains à plusieurs prêtres et diacres"; M 95). Auch der zehnte Bischof Aḥâdabhûhî „legte mehreren Priestern und Diakonen die Hände auf" (imposa les mains à plusieurs prêtres et diacres; M 112); der Bitte der christlichen Gemeinde von Ktesiphon, er möchte fünf Männern „die Hände auflegen", entsprach er „und legte ihnen die Hände auf" (M 116) zum Priestertum. Der fünfzehnte Bischof Šubhḥâ-Lîšô' „begann im zweiten Jahr (seines Episkopates, d. h. 386; S 376) Priestern und Diakonen die

Hände aufzulegen" (M 141). Diese Amtsübertragung durch Händeauflegung wird auch kurz „Weihe", „weihen" (ordination, ordonner, sacrer: M 89 112 113) genannt.

Wie wertvoll das Zeugnis der Chronik für die Verwendung der Handauflegung zur Weihe ist, ergibt sich daraus, daß bisher derselbe Ritus durch außerbiblische Belege erst für das dritte Jahrhundert bezeugt war, nämlich durch *Hippolyts* Apostolica Traditio (*Hauler,* Didascaliae Ap. fragmenta Veronensia 1900, 103 ff), durch *Eusebius'* Kirchengeschichte für Origenes' und Novatians Priesterweihe (Hist. Eccl. 6,47; 7,32), für Anatolius' und Novatians Bischofsweihe (Hist. Eccl. 7,32; 6,43) u. s. w.

Daß die Handauflegung keine stumme Handlung war, sondern von einem Gebete begleitet wurde, in dem des zu erteilenden Amtes ausdrücklich Erwähnung geschah, ist selbstverständlich, und eben darum in der Chronik nicht eigens betont. So gibt sich denn die Amtsübertragung nach Gestalt und Gehalt als rechtmäßige Wiederholung der von den Aposteln geübten Art der Amtsbestellung (Apg 6,6; 2 Tim 1,6 f; 1 Tim 4,14; 5,22).

Noch in einer weiteren Hinsicht dürfte der Chronist von Arbela als belangreicher Zeuge gelten, für die Praxis nämlich, Diakone sofort, mit Übergehung des Presbyterats, zu Bischöfen zu weihen. *Sachau* sagt in seiner Einführung (S. 31): „In den meisten Fällen brachten es die Verhältnisse mit sich, daß der Diakon der Nachfolger seines Bischofs wurde, daß der sterbende Bischof seinen Diakon zum Nachfolger weihte"[1]). Diese Beobachtung ist richtig. Des öfteren berichtet ja der Chronist in den soeben (S. 509) mitgeteilten Texten, der Bischof habe seinen Diakon zum Bischof geweiht. Die Annahme, der Diakon

[1]) Ähnlich *Mingana* (S. 87, Anm. 2): On est étonné de la simplicité du processus usité dans la primitive Église pour la création des évêques. L'apôtre choisissait, parmi les nouveaux baptisés, le plus apte à le remplacer, et le laissait à la tête de la petite communauté, après lui avoir imposé les mains, et s'en allait évangéliser d'autres pays. Dans ce but, comme on le voit par la suite de cette histoire, assez souvent l'évêque se faisait accompagner d'un diacre, à qui il imposait les mains lorsqu'il se sentait près de mourir.

sei jedesmal zuerst durch eine eigene Handauflegung zum Priester und gleich darauf durch eine neue Handauflegung zum Bischof geweiht worden, scheint den Berichten der Chronik gegenüber nicht haltbar zu sein; denn der Chronist bezeugt die Weihe von Diakonen zu Bischöfen für ein Land und für eine Zeit, da man dort überhaupt noch keine „Priester" und „Priesterweihe" hatte. Wie oben (S. 504 f) aus der Chronik belegt wurde, gab es in Adiabene in den Jahren 100 bis etwa 150/60 wohl nur Bischöfe und Diakone, aber noch keine Priester, und gerade für diesen Zeitraum wird die Weihe von Diakonen zu Bischöfen zweimal bezeugt. Die Texte seien hier im Wortlaut nochmals angeführt. Der Bericht über die Bischofsweihe Simsons, des zweiten Bischofs von Arbela, sagt: Die Einwohner der Landschaft Adiabene forderten den von Bêth-Zabhdai herbeigekommenen Bischof Mâzrâ auf, „dem Diakon Simson die Hand aufzulegen und ihn ihnen zum Bischof zu weihen. Er (Mâzrâ) willigte ein zu ihrem guten Verlangen und legte ihm die Hände auf, weil er erfahren hatte, daß er (Simson) der Diakon des (ersten Bischofs) Pekîdhâ gewesen war. So begann er nun diese göttliche Gemeinde (Arbela) zu leiten" (M 79; S 43). Der vierte Bischof Abraham wurde von der Pest ergriffen, „legte die Hände auf seinen Diakon Noah und verschied" (M 89; S 49 f). — Erst unter Noah werden zum erstenmale Priester genannt: „Nachdem er viele Priester und Diakone geweiht hatte, wanderte er [ohne für sein Bistum einen Bischof geweiht zu haben] hinüber zu seinem Herrn" (M 95; S 54). Aber auch sein Nachfolger wurde ein Diakon: „Vier Jahre später versammelten sich die Christen unserer Gegend mit den Priestern und Diakonen und erwählten für das Werk des Bischofsamtes den Mâr Hâbêl (Abel) und geleiteten ihn nach Hĕnâithâ, damit dort der Bischof der Stadt, Zĕkhâ-Iš'hô', ihn weihe" (M 96; S 54). Dieser Abel war unter Bischof Abraham Diakon geworden (M 97; S 55) und wurde nun, mit Übergehung der Priester, zum Bischof geweiht. Auch von diesem Bischof Abel heißt es: „Nachdem er seinen Diakonus 'Ebhedh-Mešiḥâ [zum siebten Bischof] geweiht hatte, starb er" (M 102; S 58).

Zu diesen vier eindeutig klar bezeugten Beispielen treten noch zwei andere, zweifelhafte Fälle. Vom siebten Bischof 'Ebhedh-Mešîḥâ meldet die Chronik: er „stammte aus Arbela, lebte aber in seiner Kindheit längere Zeit in Antiochien und dann in Damaskus. Dort wurde er zum wahren Glauben bekehrt, kehrte in seine Heimat zurück und widmete sich dem Dienst der Kirche und der Priester des Volkes" (M 103; S 59). Unter dem „Dienst der Kirche und der Priester des Volkes" ist wohl der Diakonat zu verstehen, da ja sonstige unter dem Presbyterat stehende Kirchenämter aus jener Zeit nicht bekannt sind, und zumal da im syrischen Text das Wort für „Dienst" (nach gütiger fachmännischer Mitteilung) aus demselben Stamme gebildet ist wie das syrische Wort für „Diakon". Die Erteilung des Episkopats an diesen Diakon wird nun wohl auf dieselbe Weise erfolgt sein, wie in den früher angeführten Beispielen, d. h. ohne vorausgehende Priesterweihe. Dasselbe gilt vom zweiten, bloß wahrscheinlichen Fall, vom zehnten Bischof Aḥâdabhûhî. Nach der Annahme der christlichen Religion „schloß er sich dem Bischof Hairân an bis zum Tage seiner Weihung" (M 113; S 66). Welche Weihe hiemit gemeint ist, läßt sich schwer bestimmen. *Mingana* ist der Meinung, es sei die Diakonatsweihe gewesen (M 113 f; Anm. 3).

Wie in den ersten vier Fällen ausdrücklich hervorgehoben wird, daß der Bischofskandidat Diakon war, so wird anderemale berichtet, daß Priester zu Bischöfen geweiht wurden, wie z. B. der elfte Bischof Serî'â (M 120; S 70), der vierzehnte Mâranzekhâ (M 135; S 79), der neunzehnte Joseph (M 149 f; S 87 f). Dadurch wird der Sinn der Chronik, wenn sie von der Weihe der Diakone zu Bischöfen spricht, noch eindeutiger bestimmt.

In der Tat ist dieses Zeugnis der Chronik von Arbela von einer so starken, sich geradezu aufdrängenden Kraft, daß sich ihr auch jener nicht ganz zu entwinden vermag, der die Weihe eines Diakons zum Bischof, ohne dazwischenliegende Presbyteratsweihe, für ungültig und gegen das göttliche Recht verstoßend erachtet. Zu den verhältnismäßig zahlreichen Beispielen derselben Art, die aus

der Geschichte der Bischofsweihe z. B. von *P. Gasparri*[1]) angeführt und von *S. Many*[2]) noch ergänzt werden, treten nun die vier ausdrücklich bezeugten Fälle aus der Chronik von Arbela, und zwar in doppelter Hinsicht: erstens als geschichtlich bezeugte Tatsachen in sich betrachtet, zweitens als Lichtquellen zur Beurteilung anderer aus der Urgeschichte des Christentums angeführter Begebenheiten. Wie oben (S. 504 f) bemerkt wurde, ist aus den Berichten der Chronik zu ersehen, daß ursprünglich in Adiabene nur zwei hierarchische Stufen nebeneinander bestanden, Episkopat und Diakonat, und daß daraus dieselbe Sachlage zu erschließen ist für jene Kirchen, in denen nach den ältesten Quellen (Phil 1,1; S. Clem. 1 Cor; Didache) ebenfalls nur Bischöfe (bei Klemens heißen sie auch presbyteri) und Diakone genannt werden. Da ergibt sich nun von selbst der weitere Schluß, daß eben in jenen Kirchen zu jener Zeit der Presbyterat mit seiner Weihe noch nicht bestand, daß mithin entweder Diakone oder vielleicht sogar einfache Laien unmittelbar zu Bischöfen geweiht wurden. Die Lehrmeinung, daß die Priesterweihe zur Gültigkeit der Bischofsweihe (im Sinne der Erteilung der priesterlichen Vollgewalt) nicht erforderlich sei — *P. Gasparri* nennt sie (a. a. O.) „vere probabilem tum intrinsece tum extrinsece propter tot tantorumque doctorum auctoritatem" — gewinnt dadurch bedeutend an Wahrscheinlichkeit[3]).

[1]) Tract. can. de sacra Ordinatione I (1893) n. 24.

[2]) Praelect. de sacra Ordinatione 1905, n. 5.

[3]) Mit bewundernswerter Vorsicht und Klugheit hat es der Codex Iuris Canonici vermieden, die Presbyteratsweihe als zur Gültigkeit der Bischofskonsekration erforderlich hinzustellen. Unter den zum Bischofsamt verlangten Vorbedingungen steht im can. 331 die Priesterweihe — dem bloßen Wortlaute nach — auf einer Linie mit ehelicher Geburt, dem Lebensalter von 30 Jahren, u. s. w.

Auch Leo XIII wollte in seinem Schreiben „Apostolicae curae" vom 13. Sept. 1896 über die anglikanischen Weihen (Leonis XIII Allocutiones, Epistolae, Constitutiones. Vol. VI, Desclée 1900, 205) zu dieser noch ungeklärten Frage keine Stellung nehmen: „Sane nihil huc attinet explorare, utrum Episcopatus complementum sit Sacerdotii, an Ordo ab illo distinctus: aut collatus, ut aiunt, per saltum,

Ob und inwieweit die Kleriker Adiabenes damals zur Ehelosigkeit verpflichtet waren, läßt sich aus der Chronik nicht erschließen. Kleriker-Frauen und -Kinder werden nicht erwähnt, außer im folgenden merkwürdigen Falle. Als zehnter Bischof „erhob sich nun Aḥâdabhûhî, ein fleißiger, eifriger Mann, Sohn des Priesters der Stadt Arbela. Dieser hatte, wie man sagt, vier Söhne, und alle vier waren Priester. Ihre Mutter war vom Geschlecht der Magier[1]) und war verheiratet mit ihrem Sohn, der älter war als Aḥâdabhûhî. Deshalb gab man ihm als Beinamen den Namen Aḥâ-dhabhûhî, d. h. Bruder-seines-Bruders, d. h. desjenigen, der mit seiner Mutter verheiratet war. Dieser war in seiner Kindheit Magier" (M 113; S 65 f).

Die Hauptergebnisse seien kurz zusammengefaßt. Der außerordentlich hohe Wert der Chronik von Arbela für die Sakramentenlehre liegt darin, daß sie

1. für die Taufe geschichtlich zuverlässig bezeugt deren Übung in Adiabene seit dem Jahre 100 n. Chr.,

---

scilicet homini non sacerdoti, utrum effectum habeat necne". Ähnlich hatte ja auch schon Benedikt XIV „In postremo" vom 20. Okt. 1756, § 17 (Magnum bullarium Rom. T. 19, Luxemburgi 1758, 261) gesagt: „. . ., quum nemo prohibeat disceptare, num Episcopatus sit Ordo a Presbyteratu distinctus, an character in episcopali consecratione impressus differat, vel potius sit ampliatio quaedam characteris in collatione presbyteralis Ordinis impressi, itidemque an vetustioribus temporibus a Diaconatu factus sit transitus ad Episcopatum, Ordine presbyterali non antea suscepto".

[1]) Was „Magier" bedeutet, ergibt sich aus folgenden Stellen: „Nun erhoben sich die heidnischen Priester wider ihn (d. h. den dritten Bischof Isaak) und wollten seine Gesinnung ändern, und da sie sich ohne Nutzen abmühten, sannen sie auf ein Mittel, ihn zu töten, damit ihr Magiertum [M: la religion des mages] am Leben blieb . . . Sie befahlen nun anderen Magiern ihre Konfession [M: à d'autres correligionnaires mages], die im Gebirge wohnten, sie sollten ihre Kleider wechseln, sich kleiden wie die vornehmen Leute ferner Gegenden". Allein es wurde „das Netz der Pseudopriester [M: prêtres de mensonge] zerrissen" (M 83—85; S 45 f). Die „Magier" erscheinen in der Chronik noch oft an der Seite der „Heiden" als Christenverfolger.

ihre Zurückführung auf den Taufbefehl Christi Mt 28,19 und als Taufwirkung die Eingliederung in die Kirche.

2. Für das Weihesakrament bezeugt die Chronik: das ursprüngliche Dasein von wohl nur zwei Ordines in Adiabene, nämlich Episkopat und Diakonat (v. J. 100 bis etwa 150), zu denen später der Presbyterat hinzutrat, die Übertragung der Amtsgewalt ausschließlich durch den Bischof und zwar mittels Handauflegung (schon im J. 105), sehr wahrscheinlich die Erteilung der Bischofsweihe an Diakone unter Auslassung der Priesterweihe[1]).

[1]) Neuestens hat *P(aul) P(eeters)* in den Analecta Bollandiana 43 (1925) 261—304 vor Überschätzung der Chronik von Arbela gewarnt. Die Bedenken treffen vor allem die hagiographischen Angaben. Was nun aber unseren Gegenstand und insbesondere das Weihesakrament angeht, so spricht, wie bereits (S. 504) angedeutet ist, für die Zuverlässigkeit der Chronik der Umstand, daß sie für die älteste Zeit Verhältnisse voraussetzt, die einerseits zur Zeit des Verfassers nicht mehr bestanden, andrerseits jedoch in vollem Einklang stehen zu den Angaben urchristlicher Zeugnisse.

Die Pflicht zur Vollkommenheit

Von Otto Zimmermann S. J.

Alle Christen sind zur Vollkommenheit gerufen und eingeladen. Aber legt der Ruf ihnen eine eigentliche Pflicht, d. h. eine Bindung unter Sünde auf? Sündigen sie, wenn sie nicht folgen?[1]) Die Antwort auf diese Frage lautet nicht für alle gleich. Denn es gibt Stände in der Kirche, die besondere Pflichten zur Vollkommenheit haben. Von diesen besondern Pflichten sei jetzt abgesehen und nur die Pflicht ins Auge gefaßt, welche alle Christen bindet.

I. Die Vollkommenheit im weitern Sinne besteht aus Geboten und Räten. Nur soweit sie aus Geboten besteht, ist man zu ihr unter Sünde verpflichtet; soweit sie aber aus Räten besteht, ist man zu ihr an und für sich (per se) nicht unter Sünde verpflichtet. Zur Vollkommenheit im engern Sinne, d. h. zur Vollkommenheit des Rates sind wir frei. Es besteht kein Grund, dies zaghaft auszusprechen.

Schrift und Begriff stimmen darin überein. „Wenn du vollkommen sein willst" (Mt 19,21). Rat und Freiheit verhalten sich zu einander wie Gebot und Bindung.

„Die Vollkommenheit im eigentlichen und strengen Sinne verpflichtet nicht alle Menschen. Denn die Vollkommenheit im eigentlichen Sinne geht um die Räte; nun aber wären die Räte nicht mehr

[1]) *Barnabas Underberger O. Min.*, Perfectio vitae christiano-religiosae eiusque obtinendae obligatio theologice considerata et ascetice explicata. Ingolstadii 1720.

Räte, wenn sie alle verpflichteten"[1]). „Wir sind nicht verpflichtet, über die Meidung der Sünde hinaus, nach einem besondern höhern Grad der Gnade und Liebe zu streben. Dieses Streben ist ein bloßer Rat"[2]). Siehe auch *S. Bonaventura*[3]), *Suarez*[4]), *de Lugo*[5]), *Th. Raynaudus*[6]), *Underberger*[7]), von den Neuern z. B. *Lehmkuhl*, *Marc*, *F. Hürth*[8]), *Jos. de Guibert*[9]).

Das gilt grundsätzlich ebenso von den Räten im Einzelnen wie von ihrer Gesamtheit, also von der Ratvollkommenheit als Ganzem, und auch von der Wahl eines Standes der Vollkommenheit.

II. Nur wegen hinzutretender Umstände (per accidens) ist es sündhaft, Räte nicht zu befolgen, sei es einzelne, sei es ihre Gesamtheit, also

1. Wenn man sie eigentlich verachtet. Es wäre eine Sünde des Willens, wie es schon eine der Erkenntnis ist, wenn jemand die Tatsächlichkeit oder Vortrefflichkeit der geoffenbarten Räte leugnet. Wenn man einen Rat mit Verachtung ablehnt, so liegt die Sünde nicht in der Ablehnung selbst, sondern in dem begleitenden Fehler wider den Rat, das Geratene, den Ratgeber. Die an sich nicht sündhafte Ablehnung geschieht in sündhafter Weise. Ähnlich wäre es, wenn man sich über einen Rat mit Ungeduld über die Zumutung des Rates, sogar mit einigem Schmähen, mit leichtfertigem Spott hinwegsetzte. Wirkliche Verachtung, sei es formale sei es virtuale, gilt als schwere Sünde.

---

[1]) Card. *Vives O. M. Cap.*, Compendium theol. asc.-myst. n. 150 [2]Roma 1907, 56.

[3]) *W. Wilmers*, Lehrbuch der Religion, [7]III, Münster 1911, 611.

[3]) Apol. paup., resp. 1, c. 2; *J. Stöckerl*, Die Lehre des hl. Bonaventura über das Wesen der evangelischen Vollkommenheit: Franziskanische Studien 8 (1921) 211 ff.

[4]) De statu perf. 1, 9, 24 ff.

[5]) De poen. 3, 1,9 f: 16, 2,102.

[6]) Heteroclita spiritualia 1, 8, 3, der auch noch *J. Sanchez*, *Diana*, *Tanner* anführt.

[7]) Pars 1—3 und conclusio.

[8]) De imperfectione positiva: Gregorianum 5 (1924) 102 ff;

[9]) Revue d'ascétique et de mystique 1 (1920) 181 gegen *Naval*, Theol. asc. et myst. cursus n. 12.

2. Wenn jemand grundsätzlich, vorsätzlich keinen Rat befolgen, nie über das Gebotene hinausgehen will. Es ist in der Tat etwas anderes, ein freies gutes Werk schlechthin zu unterlassen oder durch Schwur oder Gelübde oder auch nur Vorsatz sich dagegen zu verhärten. So *Cajetan*[1]), *Underberger*[2]). *Franz v. Sales*[3]) scheint einen solchen Vorsatz bereits als Verachtung zu nehmen. Doch erklärt *Cajetan* den Vorsatz nur als läßliche Sünde, weil die notwendige Liebe zu Gott und das notwendige Streben nach dem Ziele nicht gestört werden. Es sei wohl einige Verachtung, aber vielmehr eine Verachtung der Ausführung im Werke als des Rates oder des ratenden Gottes selbst[4]).

3. Wenn die Ablehnung aus einem ohnehin schlechten Beweggrund oder zu einem schlechten Ziel erfolgt, z. B. wenn jemand eine verwerfliche sinnliche Anhänglichkeit hat und dieser zulieb Opfer nicht bringt, die an sich frei wären, oder wenn er aus Verdrossenheit und Verstimmung gegen Gott den Rat zurückweist.

4. Wenn man Räte nicht will, obwohl man sie als notwendige Mittel gegen die Sünde erkennt. So kann der Ruf zum Ordens- oder Priesterstande jemanden unter Sünde verpflichten. Der eine muß etwas als nächste Gelegenheit meiden, was für einen andern unverfänglich ist. Gewohnheiten, die im Gebete gegen die Ehrfurcht verstießen, muß man schon außerhalb des Gebetes bekämpfen, wenn man weiß, daß man sonst ihrer auch im Gebete nicht Herr wird. Doch damit man von Sünde sprechen könne, muß eine nächste Gefahr bestehen; wollte man jede entfernte Gefahr als Grund dazu betrachten, so gäbe es gar keine sündelose Ablehnung eines Rates mehr.

Aber der augenscheinlichen Gefahr der Sünde setzt sich aus, wer gar keinen Rat befolgen und gar kein Werk der Übergebühr verrichten will[5]). Denn die Unvollkommenheiten bereiten der Sünde den Weg, z. B. Liebe zum

[1]) In 2, 2, 186, 2. [2]) 3, 5.
[3]) Theotimus 8, 8.
[4]) Siehe auch *Underberger* 1, 6, 3.
[5]) *Suarez*, tr. 8 de rel. 1, 4, 12.

Putz, freies, obwohl noch nicht sündhaftes Sprechen über fremde Fehler. Man verfehlt leicht die oft schwer erkennbare Linie zwischen Gebot und Rat, wenn man nur das strenge Gebot halten will. Auch sinken wir wegen unserer Schwäche fast immer unter das Angestrebte. Wir wissen auch nicht genau, welches Maß der Gnade wir zur Beobachtung aller Gebote nötig haben und verdienen müssen[1]).

5. Wenn den Rat ein Gelübde oder der Stand oder ein Vertrag schon in das Gebiet der Pflicht emporgehoben hat. Veränderte Umstände können bei allen Christen Räte zu Geboten machen[2]).

III. Es ist behauptet worden, zu den Bestimmtheiten eines Rates, die Verpflichtung unter Sünde mit sich bringen, gehöre auch die Klarheit, daß der Rat nicht bloß im allgemeinen, sondern jetzt und hier mir gegeben, wirklich für mich das Bessere, in seiner konkreten Gestalt das größere Wohlgefallen Gottes sei (cognitum ut melius in individuo). Indem man die Ablehnung eines solchen Rates „positive Unvollkommenheit" nennt, im Gegensatze zur „negativen", wo jene Einsicht fehlt, behauptet man, die „positive" Unvollkommenheit sei immer eine Sünde, zum mindesten eine läßliche.

Vermeersch[3]) führt als Vertreter dieser strengen Ansicht an mit Recht *Passerini*[4]), von neuern *Et. Hugueny O. P.* Nach diesem gäbe es in concreto keine Unvollkommenheit, sondern diese wäre eine fiction sans objectivité[5]). *Underberger* (3,2) nennt und widerlegt als einen ältern Vertreter *Hermannus a S. Norberto O. Carm. Disc.*[6]) Es gab früher auch solche, welche die Räte als „ganz kleine Gebote" (praecepta minima) ausgaben[7]).

---

[1]) *Scaramelli*, Aszese 1,2,2 und 3.

[2]) *S. Thomas* 2, 2,124, 3 ad 1. [3]) Theol. mor. I. n. 423.

[4]) De hom. statibus t. 1 in 2,2, 184,3 n. 39 sqq. 70 sqq: Lucae 1732 43 ff. 49 ff.

[5]) Neuerdings im Dictionnaire de théologie s. v. Imperfection.

[6]) Cibus solidus perfectorum l. 1, c. 12, Antverpiae 1670.

[7]) *Suarez*, De stat. perf. 1, 9, 23. Einige Zeitschriftenartikel für und wider die Sündetheorie, die meisten von uns schon berücksichtigt, bespricht *A. Lemonnyer O. P.* in der Revue Thomiste n. s. 8 (1925) [236 ff].

Die gewöhnliche und althergebrachte Ansicht dagegen hält dafür, daß auch der konkret geltende Rat immer Rat bleibt und Freiheit läßt, so daß seine Ablehnung an sich nicht Sünde ist.

Die Verteidiger der Freiheit haben gute Gründe für sich:

1. 1 Kor 7,28 sagt der Apostel zu dem, der einen Rat nicht befolgt: „Du hast nicht gesündigt". Soll das nur eine abstrakte, nicht an sich für die Wirklichkeit geltende Aussage sein? Die Räte sind „zum Nutzen" gegeben, zur „vollkommenen Zier", nicht um uns „eine Schlinge überzuwerfen" (ebenda 35).

2. Die Väter betonen immer die Freiheit der Entscheidung.

3. Auch Gott tut im äußeren Werke nicht immer das Bessere, ihn am allermeisten Lobende.

4. Sünde setzt Gebot, nicht Rat voraus; wo kein Gebot, da an sich keine Bindung.

5. Die Sündentheorie beseitigt die Räte völlig aus dem konkreten Leben; es gäbe solche nur noch in der Theorie, in der Welt der abstrakten Objekte. Praktisch ständen wir den pelagianischen[1]) und den protestantischen[2]) Leugnern der Räte gleich. Nirgends mehr, herrschte in der christlichen Religion die Milde des Rates, überall nur die Strenge des Gebotes.

6. Die Sündetheorie wäre zu drückend und müßte die Menschen in Verzagtheit bringen, am meisten gerade die besten, die schon auf Unvollkommenheit achten. Unser ganzes Leben wäre dann materielle Sünde, da es immer noch besser sein sollte und könnte. Lehrten nicht die Reformatoren, daß Gott Unmögliches befehle und der

[1]) *Pourrat*, Histoire de la spiritualité ²I, Paris 1921, 274 f.

[2]) „Advertatur, quomodo sit intelligendum, quod perfecti tenentur ad id, quod melius est. Non enim est obligatio ex praecepto proprie dicto, ita ut si non fecerint, quod melius est, peccent. Hoc enim pacto fere in omni opere suo peccaret iustus, quod est haeresis Lutherana. Raro enim contingit, ut iustus faciat id, quod melius est." *Bañez*, Commentaria in 2,2 D. Thomae q. 24, a. 5: Venetiis 1586, 870.

Mensch in allem sündige, weil er nicht das volle Gebot der Liebe erfülle?[1])

7. Sie ist kaum durchzuführen, weil man oft schwer entscheiden kann, was konkret das Bessere und Geratene sei. Auch diese Unterscheidungspflicht würde, wenn es immer um Sünde ginge, eine allzu drückende Last[2]).

8. Sie ist nicht konsequent: wenn es sündhaft ist, ohne Grund den Rat überhaupt nicht zu wählen, ist es auch sündhaft, weil ohne durchschlagenden Grund, das geringere Gute zu wählen, was doch die Sündetheoretiker durchweg als gut und verdienstlich zugeben.

Die Anhänger der Sündetheorie stützen sich:

1. auf die Lehre, daß es keine konkreten indifferenten Akte, sondern nur gute und sündhafte gebe. Aber

a) auch die Verteidiger der Freiheit halten meistens diese Lehre fest, z. B. *Lehmkuhl*. Es sind in der Tat zwei verschiedene Behauptungen: Jede Übertretung eines Rates ist entweder gut oder sündhaft, und: Jede Übertretung eines Rates ist sündhaft. Die erste Behauptung sagt nur: Es gibt keine indifferente Übertretung, die zweite dagegen: Es gibt keine gute Übertretung. Man kann die zweite Behauptung ablehnen und dabei die erste bejahen.

Wer die Freiheit behauptet, hat dann nur die Aufgabe, zu zeigen, wie die Ablehnung des Rates an sich noch gut sei. Wäre diese Aufgabe unlösbar, so würde

[1]) „Cum dicitur, quod perfecti tenentur ad id, quod melius est ... non tenentur Episcopi nisi ad ea, ad quae se extendit cura suscepti regiminis, et religiosi non tenentur nisi ad ea, ad quae obligantur ex voto suae professionis; alioquin esset obligatio ad infinitum, cum tamen natura et ars et omnis lex certos terminos habeant". *S. Thomas*, Quodl. 1, a. 14 ad 2.

[2]) „Et certe si ita necesse est fieri [omne quod iudicatur conveniens et melius], ‚quis est hic et laudabimus eum', ita prudens simul et fortis, ut quotidie in semetipso scrupulis non agatur innumeris, aut timidorum mentes tranquilla in statione contineat? Optimi quidem zeli est, velle omnes ad perfectionis summum promovere verticem; verum hunc in finem plus obligationis imponere fidelibus, quam vere habent, solidae pietatis non est. Non enim est vera pietas, ubi non est solida veritas". *Underberger* 3, 4, pag. 89 sq.

nicht folgen, daß die Sündetheorie Recht habe, sondern eher, daß die großen Autoren Gehör verdienen, die indifferente Akte zulassen.

b) Auch bleibt die These, daß es keine indifferenten Akte gebe, in einem Sinne bestehen, wenn man zwar nicht sagt: Es gibt nur gute und sündhafte Handlungen, aber sagt: Es gibt nur gute und irgendwie tadelnswerte, d. h. gegen Gebot oder Rat verstoßende Handlungen.

2. Der hl. *Thomas* lehrt[1]), daß die Vollkommenheit der Liebe unter das Gebot der Liebe falle. Nicht nur ein bestimmtes Maß der Liebe falle unter das Gebot, so daß, was darüber, Rat wäre; in der Verfolgung des Zieles beobachte man kein Maß, sondern nur in den Mitteln. Somit sei, so folgert die Sündentheorie, die Ablehnung höherer Liebe Sünde.

Es ist eine umstrittene Stelle. Ad 2 und 3 zeigt sich, daß der hl. *Thomas* nur von jener Vollkommenheit und Ganzheit der Liebe handelt, die zur Verwirklichung des strengsten Begriffes, der „Art" der Liebe (species caritatis) gehört, indem man nämlich die schwere Sünde meidet, daß aber darüber hinaus unwesentliche Stufen möglich sind; so sei schon das Kind ein vollkommener Mensch, obschon das Wachstum weitere Vollkommenheit bringt. So sieht auch 186,2 Vollkommenheit in der Beobachtung der schweren Gebote der Liebe. Daß die läßliche Sünde nicht die totalitas der „gebotenen" Liebe zerstöre, steht schon 2,2,44, 4 ad 2; s. auch ebend. a. 6. *Thomas* wollte gewiß nicht den Reformatoren und ihren übertriebenen Auslegungen des Gebotes der Liebe vorarbeiten; diesen hielten die katholischen Autoren entgegen, daß das Gebot der Liebe formell nur auf die Liebe gehe, nicht auf beliebiges andere, und in der Liebe wie jedes affirmative Gebot nicht die höchste Intension oder Extension oder Dauer der Akte erfordere, sondern nur die höchste Schätzung Gottes und in diesem Sinne die Hingabe des ganzen Herzens, virtuell aber erfordere es

[1]) S. Th. 2, 2, 184, 3.

positiv von andern Tugenden nur das zur Liebe Notwendige und negativ den Ausschluß der schweren Sünde[1]).

Auch so strenge Thomisten wie *R. Garrigou-Lagrange O. P.*[2]) bringen Einschränkungen an dem anscheinend schwierigen Text des Artikels mit seiner uns ungewohnt gewordenen Terminologie an. *Thomas* spreche anderwärts mehrfach von Akten der nichthöchsten Liebe, die doch gut seien.

Der hl. *Thomas* sagt (2,2, 186, 2 ad 3), auch die Weltleute seien einigermaßen („aliqualiter") gehalten, das Gute zu tun, was sie können. *Hugueny* (l. c. col. 1296) nimmt dieses „aliqualiter" ohne weiteres für: „unter läßlicher Sünde". Aber mit welchem Rechte?

3. Die Sündetheorie beruft sich noch auf den heil. *Franz von Sales,* der in der „Philothea" (2,18) mit starken Ausdrücken die Vernachlässigung der göttlichen Einsprechungen tadelt. Aber er redet dort eben nicht nur von rätlichen Einsprechungen, sondern von Einsprechungen zu allem, „was uns zum ewigen Heile hinführt".

Cajetan (In 2,2, 186,2) setzt, wie bereits oben II, 2 erwähnt, eine Sünde nicht in die vernachlässigte Ausführung des einzelnen Vollkommenen, sondern nur in die vorgängige Absicht, die sich grundsätzlich dagegen sperrt, weil man dadurch dem Hl. Geist ein Hindernis setze. Ähnlich *Gregor de Valentia*[3]).

Toletus[4]) sagt zwar, es sei läßliche Sünde, das Gute nicht zu tun, zu dem wir nicht durch Gebot (ex praecepto) verpflichtet seien; aber er versteht unter praeceptum nach dem Sprachgebrauch des hl. *Thomas,* wie die Alten sehr oft, nur das unter schwerer Sünde verpflichtende Gebot. Siehe hiezu auch *de Lugo*[5]).

Auf die *Salmantizenser*[6]) kann man sich nicht stützen,

---

[1]) *Suarez,* De stat. perf. 1, 9, 5—18.

[2]) Vie spirituelle 8 (1923) 585 f; 11 [85] ff = Perfection chrétienne et contemplation, Saint-Maximin (o. J.) 529 f.

[3]) Commentarii theologici 3.10, 2,1.

[4]) Summa casuum conscientiae 3,2.

[5]) De poen. 16,2, 102.

[6]) De paen. 7, 3, 1.

da sie nur „häufig", nicht naturnotwendig, läßliche Sünde in der Unvollkommenheit sehen.

4. *Hugueny* (l. c. 1289) versucht mit absurden Folgerungen zu schrecken: es wäre zufolge der Freiheitstheorie besser, Geratenes zu unterlassen, als es zu tun, wenn man es mit kleinen Fehlern tut. Aber hier übersieht er, daß der Unterlassende gar nichts Gutes tut, der Eifrige aber Gutes tut, das durch kleine anhaftende Fehler keineswegs aufgehoben wird. Der Eifrige hat in Gottes Augen trotz seiner Fehler einen großen Vorsprung vor dem Nichtstuenden.

IV. Die Erklärer von S. th. 2, 2, 184, 3 sagen oft mit *Cajetan*, wir seien zur Vollkommenheit verpflichtet, nicht als ob wir sie sogleich üben müßten („tamquam ad materiam, in executione"), sondern so, daß wir nach ihr streben müßten („tamquam ad finem, in intentione"). So u. a. *Gregor de Valentia* l. c.

Der hl. *Thomas* selbst (2, 2, 44, 6) verwendet diese Unterscheidung in Bezug auf die ideale Vollkommenheit der Liebe, wie sie erst im Himmel möglich ist. Wenn den Soldaten der Feldherr sagt: Ihr müsset siegen, so ist nicht der Sieg selber unmittelbarer Gegenstand des Gebotes, sondern nur ein solcher Kampf, der den Sieg zum naturgemäßen Ziele hat. Und so sei uns die Liebe des Himmels geboten. Wir müssen in der Tat nach der wesentlichen Himmelsvollkommenheit streben; das ist unsere strenge Pflicht.

Aber gilt es auch von der Erdenvollkommenheit, sofern sie rätlich ist? Sind wir zum Streben darnach unter Sünde verpflichtet? *Suarez* stellt es in Abrede, „wenn wir genau sprechen" („si proprie et in rigore loquamur")[1]).

In der Tat, wo gibt es ein Gebot: Du sollst nach Vollkommenheit streben? *Hugueny* betont zwar das Paradiesesgebot: „Crescite et multiplicamini"; aber begründet dieses eine Verpflichtung in unserer Sache? Wer klagt sich der Übertretung des Strebegebotes als Sünde an? Was genau verlangt dieses Gebot? Wenn es auch wahr

[1]) De stat. perf. 1, 11, 15.

ist, daß wir keinen Vorsatz gegen die Vollkommenheit haben dürfen, müssen wir deshalb einen Vorsatz dafür haben? Begeht der eine Sünde, der den Vorsatz zum Rätlichen unterläßt, und der begeht keine, der in der Ausführung nichts Rätliches leistet? Und umgekehrt: Was für einen Wert hat der Vorsatz zum Rätlichen, wenn die Ausführung jedesmal versagt?

Nur zu der Vollkommenheit sind wir im strengen Sinne des Wortes verpflichtet, die in der Meidung aller Sünde liegt, und das ist freilich eine hohe sittliche Stufe, die nicht viele erklimmen. Und einige Übergebühr müssen wir erfüllen, wie oben II 3 gesagt worden ist.

Die Enzyklika, die Pius XI am 26. Januar 1923 zur Dreihundertjahrfeier des Todes des hl. *Franz von Sales* erließ, lehrt zwar die Obliegenheit des Vollkommenheitsstrebens für alle in sehr nachdrücklichen Worten: „Cumque omnes .... ad vitae sanctimoniam niti debeant .... Nec quisquam putet .... ceteris in inferiori quodam virtutis gradu licere consistere. Tenentur enim hac lege, ut patet, omnino omnes .... Vitae sanctimoniam esse commune officium“[1]). Doch besteht, solange nicht das kirchliche Lehramt anders bestimmt, die Möglichkeit, die Worte so zu nehmen, wie sie zwar nicht Moralisten, wohl aber Aszetiker oft gebrauchen, auch wo sie nicht von Pflicht unter Sünde, sondern von bloßem Rat eindringlich empfehlend und aneifernd sprechen. Sollte der Kontext zulassen, was wir aber bezweifeln, daß der „vitae sanctimonia“ mit der Freiheit von aller läßlichen Sünde genuggetan sei, so wäre die Pflicht unter Sünde einleuchtend.

Underberger macht sich selber (3,3) folgenden Einwurf: „Multi SS. Patres loquentes de tendentia ad perfectionem etiam per supererogatoriorum executionem utuntur verbis: debere, teneri, oportere etc. strictam obligationem seu necessitatem significantibus . . “ Er antwortet: „Verba ista: debere, teneri, oportere etc., uti notant de verborum significationibus Juristae, non semper innuunt obligationem sub peccato seu necessitatem, sed interdum solum pronuntur pro consentaneo et opportuno seu tantum decentiam et honestatem denotant. Unde ex nuda eorum positione in ex-

[1]) AApS 15 (1923) 50; ebend. 59.

hortationibus Patrum non debet semper colligi ipsos velle denotare proprie dictam obligationem, praesertim quando ex subiecta materia, circumstantiis et similibus aliud de eorum mente constat, quemadmodum hic constat, ut exemplo est ipsemet *S. Thomas*, qui aperte aliud sentit locis passim hoc opusculo citatis".

Gestützt auf *S. Thomas*[1]) macht *Underberger* (3,2) gegenüber allzuweitgehenden Anforderungen die Unterscheidung zwischen der „caritas obligans, quae sine peccato praetermitti non potest", und „caritas inclinans seu pura quaedam congruentia, quae sine peccato praetermitti potest". Auch bei dieser zweiten caritas spricht *Thomas* von „teneri, obligari, lex", aber: „obligantur ex lege interiori, quae inclinando obligat".

V. Wir sind also frei zur Beobachtung der Räte. Sollen wir gebunden sein, so bedarf es des Beweises.

Wenn wir einfach von unserer Freiheit Gebrauch machen, um einen Rat nicht zu befolgen, so ist das keine Sünde. Wenn Gott mir sagt: Ich lasse dir Freiheit, soll ich dann der Freiheit nicht genießen dürfen? Die Meinung *Billuarts*, es wäre Sünde, scheint zu streng.

„Male faceret . . . si praecise et solum quia non tenetur"[2]). Bei obi. 2 gibt er zu: „Respondeo quod semel aut iterum experiri et exercere suam libertatem in aliquo actu indifferenti sit honestum et conforme rationi; saepius, est otiosum, quia tunc caret utilitate aut necessitate". Aber es kann in dem „praecise et solum quia non tenetur" auch ein anderer Beweggrund stecken, z. B. der oben in II, 2 als sündhaft bezeichnete, so daß *Billuart* dasselbe sagen wollte wie *Cajetan*.

Wohl sollen wir aus vernünftigen Gründen handeln; aber nicht unvernünftig ist: Gott läßt mich frei, also wähle ich frei (*Raynaudus* l. c.).

Es ist nicht wahrscheinlich, was viele Autoren sagen, daß man selten einen Rat vernachlässige ohne läßliche Sünde, insbesondere ohne schlechten Beweggrund, es wäre denn eben, daß das Nichtwollen des Übergebührlichen sogleich als sündhafte Trägheit, Verachtung u. s. w. verurteilt würde. Darum steht nicht auf dem richtigen Standpunkt, wer sagt: Räte beiseite zu setzen, ist nur aus folgenden Gründen gestattet . . . man muß vielmehr sagen:

[1]) Quodl. 1,14; S. th. 2, 2, 186, 2 ad 2; 184, 3 ad 2.

[2]) De act. hum. 4, 6, obi. 3.

Räte lassen frei, ausgenommen wegen hinzutretender Umstände und Erwägungen folgende Fälle . . .

Immerhin hat es Nutzen, von jenen Freiheitsgestattungen der Allzustrengen Kenntnis zu nehmen; die Gemäßigten können an ihnen lernen, wann a fortiori sie frei seien. *Schram*[1]) und *Hugueny* (l. c. col. 1292) gestatten die Außerachtlassung des Rates in folgenden Fällen:

a) Wenn für das Vollkommenere keine Disposition vorhanden ist, er also Lasten auflegt, die man nicht tragen kann, z. B. die notwendige Freude und Erholung entzieht, von einem Unenthaltsamen vollkommene Keuschheit verlangt;

b) wenn kein besonderer Ruf vorliegt, z. B. kein Beruf zum Ordensstand;

c) wenn der Rat nicht klar ergeht, nicht in sich oder nicht in bezug auf mich;

d) wenn es sich um Kleinigkeiten handelt, wo vieles Prüfen nur Zeitverlust wäre: „einen Rosenkranz beten oder zwei, in dieser oder in jener Kirche" *(Schram)*; wenn es nicht um bedeutende Unterschiede zwischen diesem oder jenem Guten handelt *(Passerini)*;

e) wenn man beginnt, skrupulös zu werden und die Freiheit des Geistes zu verlieren;

f) wenn der anscheinende Rat, ohne unverhältnismäßig vollkommener zu sein, etwas hindert, was besser unserm Beruf entspricht;

g) wenn er ohne dringende Notwendigkeit Frieden und Eintracht stört.

VI. Der Freiheit entspricht die Großherzigkeit; an sie wendet sich das „Wenn du willst" des Herrn. Die Freiheit leugnet nicht, sondern behauptet, daß die Einladung zu Großem ergeht. Wer nicht folgt, verscherzt viel. Wenn er Einsicht hat, wird er den Verlust tief beklagen und sein Verhalten bitter bereuen. Wohl zürnt ihm Gott nicht positiv wie dem Sünder, aber er wendet ihm nicht die Liebe zu wie seinen Heiligen. Er straft ihn nicht positiv, aber gibt ihm kostbare innere oder

[1]) Inst. theol. myst. § 20, schol. 4 nach *La Reguera*.

äußere Gnaden nicht. Der Unvollkommene tut vielleicht immer noch Gutes, indem er weniger gute Handlungen verrichtet, und dies Gute kann er nicht bereuen (darin haben die *Salmantizenser* recht); aber er ist doch zurückgeblieben, und das soll er bereuen und büßen (darin hat *de Lugo* recht; siehe auch *Lancicius* Opusc. 3,1). Daß man die üblen Folgen der Nichtbeachtung eines Rates nicht übertreiben soll, so daß daneben hundert läßliche Sünden als etwas Geringes erscheinen, bemerkt zutreffend *Vermeersch* (I. n. 423 ff).

Die Freiheit treibt uns auch an, Gott zu lieben, der sie uns gab. Obwohl er den höchsten Aufschwung der Liebe und den letzten Blutstropfen verdient, wollte seine Güte doch mit unserer Schwäche Nachsicht haben und als notwendig nur das Notwendige festsetzen.

Die sieben Gaben des Hl. Geistes nach der Väterlehre

Von Prof. Dr. **Albert Mitterer**—Brixen

Eine eingehende Untersuchung der Siebengabenlehre bei *Thomas* von Aquin und *Bonaventura*, der ich mich vor zehn Jahren widmete, hinterließ die Erkenntnis, wie sehr die beiden hl. Kirchenlehrer in ihren Anschauungen über Wesen, Wirken und Heilsnotwendigkeit der Gaben des Hl. Geistes voneinander abweichen. Da sich beide nichtsdestoweniger auf die Lehre der Väter berufen, war es empfehlenswert, diese Lehre genauer zu untersuchen.

I.

Die Auslegung des klassischen Schrifttextes durch die hl. Väter

1) Der siebenartige Geist, der auf Christus ruht. Isaias schreibt 11,1—3: „Ein Reis wird hervorgehen aus der Wurzel Jesses und eine Blüte wird aufsteigen aus seinem Wurzelstocke. Und der Geist des Herrn wird sich auf ihn niederlassen, der Geist der Weisheit und der Einsicht, der Geist des Rates und der Stärke, der Geist der Wissenschaft und der Frömmigkeit, und der Geist der Furcht des Herrn wird ihn erfüllen". Dies ist der klassische Schrifttext für die Gabenlehre, der einzige, auf den sich alle Vv. immer beziehen, wenn von den Gaben die Rede ist, auch dann, wenn dies im Anschluß an einen andern Text (n. 5—9) geschieht.

Die Vv. verstehen allgemein unter der „Blüte" Christus, unter dem „Geist des Herrn" die dritte göttliche Person[1]); sie finden als „Geist der Weisheit" u. s. w. Dinge aufgezählt, die als Attribute, Gaben oder Wirkungen[2]) jenes Geistes angesprochen werden müssen, und zwar deren sieben[3]), nämlich Weisheit (σοφία, sapientia), Einsicht (σύνεσις, intellectus), Rat (βουλή, consilium), Starkmütigkeit (ἰσχύς, fortitudo, mitunter virtus), Wissenschaft (γνῶσις, scientia, mitunter cognitio), Pietät (εὐσέβεια, pietas) und Furcht des Herrn (φόβος, timor). Allgemein finden sie durch diese Aufzählung die Fülle des Hl. Geistes ausgedrückt, die sich auf Christus niederließ, von dessen Fülle dann alle Christgläubigen empfangen[4]).

Die Ausdrücke, mit denen die Vv. jene sieben Dinge gemeinsam bezeichnen, sind folgende: Geister (πνεύματα, spiritus), Wirkungsweisen des Hl. Geistes (ἐνεργεῖαι πνευματικαί, operationes spiritales)[5]), Vermögen des Hl. Geistes (δυνάμεις πνευματικαί, virtutes spiritales, potestates spiritales), Gnadengaben des Hl. Geistes (χαρίσματα πνευματικά, dona spiritalia oder gratiae spiritales), Tugenden ἀρεταί, virtutes).

Von diesen Bezeichnungen, die bei den Vätern (Vv.) allenthalben vorkommen, ist keine den Gaben allein als Fachausdruck eigen[6]), nicht einmal der Ausdruck

[1]) Ps. *Athanasius*, De Trinitate et Sp. s. 13. Mg 26, 1204 C.

[2]) Sie heißen deshalb Attribute des Hl. Geistes, weil sie seine Wirkungen sind. *Greg. Naz.* or. 31,29. Mg 36,165 C.

[3]) So auch *Hieronymus* und nach seinem Zeugnisse auch die Juden. (Vgl. unten n. 7, Seite 541). Dies ist umso bemerkenswerter, als sich die Siebenzahl aus dem masorethischen Texte nicht klar ergibt.

[4]) Sämtliche aufgezählte Momente faßt kurz und treffend zusammen *Procopius* von Gaz. in Is 11,1—3, Mg 87 B, 2041 B ff.

[5]) Die Übersetzung „Wirkungsweisen" scheint, obwohl auch nicht vollkommen zutreffend, doch besser als „Wirkungen", da die Mehrzahl in den klassischen Sprachen spezifiziert und es sich nicht einfach um mehrere Einwirkungen des Hl. Geistes handelt, sondern offenbar um verschiedene Arten des Einwirkens.

[6]) Vgl. *Cyrillus Hieros.* Cat. 17,5. Mg 33,973 B; er verweist zurück auf Cat. 16,30. Mg 960 B.

„Geister". *Origines* nennt auch die Liebe so[1]). *Gregor v. Nazianz* sieht es als Sprachgebrauch des Isaias[2]), *Fulgentius* als einen allgemeinen, auf die hl. Schrift gestützten Brauch an, Wirkungen oder Gnadengeschenke des Heil. Geistes „Geister" zu nennen[3]), ähnlich *Maximus* der Bekenner, der dies damit begründet, daß jeder Gnadengabe der ganze Hl. Geist, wirkend in einer eben dieser Gabe entsprechenden Weise, innewohnt[4]). Diese Auffassung der Vv. ist umso beachtenswerter, als der hl. *Thomas* gerade aus der Ausdrucksweise „Geist" den Begriff der Gaben abzuleiten sucht[5]).

Eine gewisse Vorsicht ist auch geboten bei Übersetzung des lateinischen Ausdruckes "virtus". Wir sind nicht ohne weiteres berechtigt, ihn mit „Tugend" zu übersetzen, außer er entspricht dem griechischen „ἀρετή"; noch weniger dürfen wir unseren aus *Aristoteles* oder *Thomas* geschöpften Tugendbegriff damit verbinden. „Virtus" scheint oft auch Kraft, Vermögen, Wirken des Hl. Geistes zu bedeuten, besonders wenn es mit der Beifügung spiritalis erscheint.[6])

Meist tragen die genannten Bezeichnungen der Gaben das Zahlwort 7 als Beifügung, z. B. die 7 Wirkungsweisen des Hl. Geistes (ἑπτὰ ἐνεργεῖαι πνευματικαί, sep-

---

[1]) *Origenes*, In Jeremiam hom. 8,5. Mg 13,341 D f, wo er in einer Linie mit den Geistern des Isaias aufzählt das „πνεῦμα δυνάμεως καὶ ἀγάπης".

[2]) *Gregor Naz.* or. 41,3. Mg 36,432 C. „Τὰς γὰρ ἐνεργείας οἶμαι τοῦ Πνεύματος, πνεύματα φίλον τῷ Ἡσαΐᾳ καλεῖν.

[3]) *Fulgentius*, Contra Fabianum fragm. 29, Ml 65,791 D cf. sq. „nomine eius nuncupantes dona eius".

[4]) *Maximus Confessor* (ad Thalassium qu. 29 Mg 90,365 A ff) tut dar, daß man jede Wirkungsweise des Hl. Geistes sowohl „Gabe" als auch „Geist" nennen kann, letzteres weil παντὶ γὰρ χαρίσματι ὅλον ὡς ἐνεργοῦν ἀναλόγως ἐνυπάρχει τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον.

[5]) Summa Theol. 1,2 q. 68 a. 1 c. *Epiphanius* nennt die Charismen „Geister" (πνεῦμα); — Haer. 74,9 Mg 42,492 D f; — Ancoratus 72. Mg 43,152 B; *Holl* 1,89 f. — Vgl. *Greg. Naz.* or. 41,9. Mg 36,441 C.

[6]) Vgl. unten n. 4 u. besonders 28.

tem operationes spiritales). Im Lateinischen stehen dann gerne folgende Kollektiva: siebenartiger Geist (spiritus septiformis), siebenartige Wirkweise (operatio septiformis), siebenartige Kraft (virtus septiformis), siebenartige Gnadengabe (munus oder donum septiforme, gratia septiformis).

2) Die Übertragung des klassischen Textes von Christus auf die Christgläubigen. Wir bemerken bei den Vv. vielfach das Bestreben, die klassische Schriftstelle nicht bloß von Christus als dem Haupt zu verstehen, sondern sie auch auf die Christgläubigen anzuwenden, ja geradezu von ihnen zu verstehen, sei es von ihrer Gesamtheit, dem mystischen Leibe Christi, sei es vom einzelnen Gliede, allerdings nur von dem lebendigen Gliede. Der innere Grund dieser Übertragung ist ihnen die geheimnisvolle Lebensverbindung zwischen Haupt und Gliedern[1]).

Anderseits nimmt man das Bestreben wahr, Christus dem Herrn einen wesentlichen Vorzug zu sichern, so daß das Ruhen des siebenartigen Geistes bei ihm in wesentlich höherem Sinne verstanden werden muß. Solcher Vorzüge werden vier namhaft gemacht: 1) Auf Christus ruht der Geist nicht bloß durch Mitteilung, sondern wesenhaft[2]), da er mit ihm wesenseins ist. 2) Auf ihm ruhten sämtliche Geistesgaben und zwar in unbeschränkter Fülle, auf uns nur die eine und andere[3]), und zwar in beschränkter Weise (ad mensuram[4]). 3) Auf

---

[1]) *Augustinus* sermo 8, 11,13. „Dicit Isaias Spiritum Dei venire super fidelem, super Christianum, super Christi membrum, sapientiae et intellectus etc." Ml 38,72 f. *Greg. M.* in Ezech. lib. 2, 7,7. Ml 76,1016 C: „septiformem gratiam Isaias in ipso nostro capite vel in eius corpore, quod nos sumus, enumerans dicit: ‚Requiescet etc.'" *Maximus Conf.* ad Thalass. 63. Mg 90,672 B spricht von den Gaben des Hl. Geistes, die der Logos der Kirche geschenkt habe ὡς κεφαλὴ τοῦ παντὸς σώματος. Vgl. unten n. 8.

[2]) *Origenes* in Numeros 6,3, nach der Übersetzung des *Rufinus* Mg 12,609 A.

[3]) Vgl. unten n. 3.

[4]) *Fulgentius* epist. 14,29. Ml 65,418 C.

Christus ruhten sie beständig und unverlierbar[1]), bei uns vorübergehend und verlierbar. 4) In Christus „ruhen" sie, d. h. sie sind hinterlegt wie in einer Schatzkammer[2]), so daß niemand solche Gaben erlangen kann, ohne sie aus dieser Schatzkammer zu beziehen[3]). Diese vier Vorzüge Christi zählt *Hieronymus* zusammen auf[4]). Die vierte Auffassung scheint schließlich bei den Vv. vorherrschend geworden zu sein. Sie sichert einerseits Christus dem Herrn bezüglich der Gaben einen nicht bloß graduellen, sondern wesentlichen Vorzug vor den Christgläubigen, einen Vorzug, wie er gerade dem mystischen Haupte entspricht[5]), andererseits gestattet sie die weitgehendste Übertragung der Schriftstelle auch auf die Gläubigen.

3) Einreihung der sieben Gaben unter die ordentlichen oder außerordentlichen Gnadengaben. Ist der mystische Leib Christi Träger jener sieben Gnadengaben, so bleibt noch die Frage offen, ob vielleicht bloß die Gesamtkirche Inhaberin aller sieben Gaben ist, so daß der einzelne Christ nur die eine oder andere besitzt, oder ob jedes einzelne Glied der Kirche aller sieben Gaben teilhaft ist. Die Lösung hievon hängt innig mit der Frage zusammen, ob jene sieben Gnaden-

---

[1]) Vgl. n. 6.

[2]) *Orig.* in Jeremiam hom. 8,5. Mg 13,341 D f. *E. Klostermann* 3, 60,17 ff. Bei der Erklärung von Jer 10,13: „educit ventum de thesauris suis" versteht er unter dem Winde die Gnadengaben (Gaben, Tugenden und Charismen), unter der Schatzkammer Christus, von dem er sagt: „ἐκεῖθεν ἔρχονται οἱ ἄνεμοι οὗτοι, τὰ πνεύματα ταῦτα, ἵν' ὁ μέν τις ᾖ σοφός, ὁ δὲ πιστός . ." *Didymus*, Exp. in Ps. 118,125. Mg 39,1576 C f.

[3]) *Hieronymus* in Is l. 4,11. Ml 24,145 C: „Absque Christo igitur nec sapiens quis esse potest nec intelligens nec consiliarius".

[4]) *Hieronymus* ibidem Ml 24,144 D ff.

[5]) *Irenaeus* Co. haer. 3, 9, 3. Mg 7,871 f findet bei Is 11,1—3 die Salbung der menschlichen Natur Christi ausgedrückt durch den Geist dessen, „qui per prophetas promiserat uncturum se eum, ut de abundantia unctionis eius nos percipientes salvaremur". Ähnlich ebendort 3, 17,1—3. Mg 929 B ff.

gaben als ordentliche Gnadengaben oder als außerordentliche anzusehen sind, die vielleicht auf eine Linie zu stellen sind mit den Charismen, die der heil. Paulus 1 Kor 12,7—10 aufzählt.

Zur Zeit der Apologeten scheint die zweite Auffassung vorherrschend gewesen zu sein. Sie eignete sich vorzüglich, die Gottheit oder Messiaswürde Christi darzutun: Früher waren die Charismen nur einzeln gegeben, dem einen dies, dem andern jenes. In Christus aber ruhten sie, d. h. sie vereinigten sich alle, um von ihm und zwar nur von ihm aus wieder einzelnen und einzeln mitgeteilt zu werden, nicht mehr den Israeliten, sondern den Christgläubigen. Dabei führen die Vv. regelmäßig diese Stelle 1 Kor 12,7 ff oder ähnliche an[1]). Jedoch fehlt auch in jenen Zeiten die Auffassung nicht, daß es ordentliche Gnadengaben seien, ähnlich den Tugenden[2]). Später scheint diese Ansicht allgemein geworden zu sein. Bei *Augustin* ist nur sie vertreten, bei *Gregor dem Gr.* und *Maximus* dem Bekenner ist sie vorherrschend, jedoch die andere nicht fallen gelassen[3]).

Einen Weg zur Versöhnung beider Ansichten deutet *Gregor* oder ein anderer alter Schriftsteller an, wenn er sagt, daß der Mehrzahl die Gnade (und zwar in ihrer durch die Siebenzahl bezeichneten Vollkommenheit) zum christlichen Leben gegeben wird, aber nicht in einem Grade, wie er zum Lehramt erforderlich ist[4]). Also insofern die sieben Gaben zum übernatürlichen Leben

---

[1]) *Justinus*, Dial. c. Tryphone 87. Mg 6,684 A ff. Desgleichen früher n. 39, Mg 560 B f. *Tertullian*, Adv. Judaeos 9. Ml 2,663 B; fast wörtlich dasselbe Adv. Marcionem 3,17. Ml 2,373 A; ferner ebenda 5,8. Ml 2,521 A ff, wo er die 7 Gaben mit den 9 Charismen zu identifizieren sucht. *Novatian*, De Trinitate 29. Ml 3,944.

[2]) Vgl. n. 6 und n. 9.

[3]) Davon ausführlich später n. 11. 13. 21.

[4]) *Gregor M.* in I. Reg. 5, 3, 14. Ml 79,454 B: „Convenienter asseritur, quia pluribus gratia Spiritus Sancti ad bene vivendum datur, ad docendum non datur". Vgl. *Thomas* p. 1. 2 q. 68 a. 3 ad 1m. Doch ist dieses Werk nicht sicher von *Gregor dem Gr.* Siehe *Hurter*, Nomencl. Lit. 1,561. *G. Krüger*, Die christl. lat. Literatur 613.

nötig sind, wird jeder Christ derselben teilhaft und zwar aller sieben. Jedoch in einem so hohen Grade, daß sie auch zur Heiligung anderer dienen und den Charakter von Charismen annehmen, erhält sie nicht jeder, noch weniger alle sieben.

4) Die sieben Gaben als die sieben Teilwirkungen, in die sich das Gesamtwirken des Hl. Geistes auflöst. Es gibt Väter, die über den nächstliegenden buchstäblichen Sinn des klassischen Textes nicht hinausgehen. Es sind vor allem die der antiochenischen Schule. Ihnen ist eine so weitgehende Übertragung des Sinnes auf den einzelnen Gerechten fremd[1]).

Andere Vv. jedoch — und ihre Zahl scheint zu überwiegen, — gehen noch weiter. Nach ihnen zählt Isaias nicht bloß sieben Gnadengaben auf, um durch die Siebenzahl die Fülle des Hl. Geistes auszudrücken[2]), sondern Isaias macht uns da mit einer bestimmten Gruppe von Gnadengaben bekannt, mit den sieben Arten einer Gattung, die durch ihre Siebenzahl nicht bloß das Gesamtwirken des Hl. Geistes in Christus oder im Christen bedeutet, sondern ausmacht[3]).

Den Grund, warum sich das Gesamtwirken des Heil. Geistes gerade in sieben Teilwirkungen verzweigt, sucht *Ambrosius* in Gott selbst. „Die sieben Hauptvermögen des Hl. Geistes hat der Prophet Isaias zusammen aufgezählt. Diese Siebenheit ist wie des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes ehrwürdige Dreiheit (!) ohne Zeit, ohne Reihenfolge, ist der Urheber der Zahl, nicht

[1]) Vgl. *Theodoret*, In Cant. 1,2. Mg 81,60 A und fast wörtlich gleichlautend in Is 11,2. Mg 81,313 A; Dialog. I. Mg 83,65 C. *Joh. Chrysost.* In Ps. 44,2 f. Mg 55,186; Contra Jud. et gent. n. 2. Mg 48,815.

[2]) *Hilarius*, In Ps. 118, 21,5. Ml 9,637 B CSEL 22,538,10 preist die Siebenzahl, weil durch sie unter anderm ausgedrückt ist „spiritalium potestatum et requiescentium gratiarum in Domino plenitudo".

[3]) *Hilarius*, In Math. cap. 15, n. 10. Ml 9,1006 D f sagt von der Bekehrung der Heiden: „per gratiam Spiritus vivunt, cuius septiforme, ut per Esaiam traditur, munus est". Dieser siebenfachen Gabe stellt er die unbestimmte Zahl der Charismen und Ämter gegenüber.

an das Zahlengesetz gebunden". Nach ihrem Vorbild ist die Siebenheit der Planeten erschaffen[1]).

Andere suchen den Grund der Siebenheit im Menschen, so *Augustin* in 7 Stufen christlicher Vollkommenheit[2]), *Gregor der Gr.* in 7 Versuchungen (tentamenta), die zu überwinden sind[3]).

Wir dürfen darin wohl Versuche erblicken, das Wirken des Hl. Geistes zu analysieren, den Gnadenorganismus spekulativ in seinen Teilen zu ergründen, ein Versuch, der sehr alt zu sein scheint, älter als die Abgliederung der eingegossenen Tugenden, wenigstens der Kardinaltugenden. Von Interesse ist dabei die Behauptung eines alten Schriftstellers[4]), *Plato* habe die Lehre vom Hl. Geist, die er bei den Propheten vorfand, auf seine Tugendlehre übertragen und so lehre er, daß eine und dieselbe Tugend, wie er es nennt, sich in vier Tugenden teile, ähnlich wie die Propheten[5]) sagen, daß ein und derselbe Geist sich in sieben Geister teile.

Nach der Anschauung vieler Väter spricht somit Isaias von sieben Gnadengaben, die zunächst Christus mitgeteilt sind, weiterhin aber auch den Christgläubigen. Sie dürfen als ordentliche Gnadengaben angesehen werden, deren aller jeder Gerechte bis zu einem gewissen Grade teilhaftig ist. Ja sie müssen nach manchen als die sieben Arten einer bestimmten Gattung von Gnadengaben betrachtet werden, vielleicht sogar als die sieben Teil-

---

[1]) *Ambrosius* ep. 44,3. Ml 16,1136 D f: „Septem enim virtutes principales sancti Spiritus propheta Esaias complexus est. Haec hebdomas sicut ipsa Patris et Filii et Spiritus sancti venerabilis Trinitas sine tempore, sine ordine, auctor numeri, non sub numeri lege devincta". Vgl. auch das Folgende unten n. 8. Von ähnlich eigener Art ist die Spekulation des hl. *Irenäus*, der die 7 Gaben mit den 7 Himmeln in Verbindung bringt. Epideixis c. 9 f. Texte u. Unters. 31/1 6. *Weber* S. 8.

[2]) Vgl. n. 10. [3]) Vgl. n. 20.

[4]) *Pseudo-Justinus*, Cohortatio ad Graecos 32. Mg 6,300 C.

[5]) Als Propheten kämen hier Isaias (n. 1 und eventuell 6) und Zacharias (n. 7) in Betracht. Sie müßten dann schon zu *Platos* Zeiten von den Juden so verstanden worden sein.

wirkungen, aus denen das Gesamtwirken des Hl. Geistes im Gerechten sich zusammensetzt.

Wenn sodann die Väter vom Mittel reden, durch das uns die Gaben erteilt werden, so nennen manche mehr oder minder deutlich die Firmung. Wir finden dies bei *Ambrosius*[1]), *Augustinus*[2]), *Ps. Ambrosius*[3]); das Zeugnis der Liturgien ist unten S. 560 angedeutet. Somit setzen die Väter (wenigstens vor Gregor I), wenn sie von den allen Gläubigen zukommenden sieben Gaben reden, wohl gefirmte Christen voraus.

II.

Andere Stellen der hl. Schrift, an welche die Vv. ihre Gabenlehre knüpfen

5) Gabenlehre und Siebenzahl. Wie sehr die Gabenlehre der Vv. mit der Lehre von der Bedeutung der Siebenzahl zusammenhängt, davon kann man sich leicht überzeugen, wenn man in den Inhaltsverzeichnissen der Väterausgaben die Schlagwörter numerus oder septenarius sucht[4]). Freilich gilt dies nicht von den Schriftstellern der antiochenischen Richtung. Ihnen ist Sieben in der hl. Schrift nicht eine bestimmte Zahl, sondern der übliche biblische Ausdruck für Fülle, Vollkom-

---

[1]) De mysteriis 7,42 Ml 16,402 f: „Unde repete quia accepisti signaculum spiritus, spiritum sapientiae et intellectus . . . et serva, quod accepisti. Signavit te Deus Pater, confirmavit te Christus Dominus et dedit pignus Spiritus in cordibus tuis".

[2]) Tractatus 15,2 ed. *G. Morin*, p. 58, wo der Isaiasstelle beigefügt wird: „Iste est septiformis spiritus, qui etiam super baptizatos invocatur". Vgl. Sermo 249,3 unten S. 547 A. 5.

[3]) De Sacramentis 3,2, n. 8—10. Ml 16,434. Vgl. auch eine Stelle, die *Suarez* als Stelle *Cyprians* anführt. *Suarez*, Tract. de gr. Dei 1,17. Opera omnia 7,671. Siehe *J. B. Umberg*, Stimmen der Zeit 93 (1917 II) 131 f.

[4]) Vgl. auch *H. Lesêtre* in *Vigouroux*, Dictionnaire de la Bible, IV, 1694 f Schlagwort „Nombre", Unterschlagwort „Sept"; die dortselbst (mit einigen störenden Druckfehlern) zitierten Stellen sind der Mehrzahl nach auch Stellen, die von den Gaben handeln.

menheit u. dgl.[1]) Umsomehr preisen jene Vv., die auch dem allegorisierenden Verfahren ergeben sind, die geheimnisvolle Bedeutung der Siebenzahl[2]). Die Hauptgründe hiefür sind ihnen nicht die mathematischen und philosophischen[3]), sondern die aus der Schrift hergeleiteten. Die von den Weltweisen angeführten Gründe weisen sie mitunter ausdrücklich zurück[4]).

Hauptsächlich ist die Siebenzahl dem Hl. Geiste geweiht. *Augustin* führt dazu mehrere Gründe an: Der Hl. Geist lehrt uns die gesamte Wahrheit, Gesamtheit aber wird durch die Siebenzahl ausgedrückt[5]). Er ist der Geist der Heiligung, Tag der Heiligung aber ist der siebente[6]). Als Hauptgrund aber gilt ihm die siebenartige Wirkweise des Hl. Geistes. Sie ist der erste Grund, warum das Attribut der Siebenheit dem Hl. Geiste in ähnlicher Weise zugeeignet ist wie das Attribut der Heiligkeit[7]).

Deshalb ist die Siebenzahl dem Hl. Geiste geweiht (dedicatus) und er wird in der hl. Schrift durch die Siebenzahl bezeichnet, gemeint, angedeutet („significatur, commendatur, demonstratur"). Kein Wunder also, wenn *Augustin* und andere Vv., sobald sie in der hl. Schrift der Siebenzahl begegnen, gern den Hl. Geist und näher-

[1]) Vgl. oben n. 4 anfangs. *Theodor v. Mopsvestia,* In Zachariam 3,8.9, Mg 66,525 D: „Κάνταῦθα δὲ τῷ ἑπτὰ οὐκ ἐπὶ ἀκριβολογίας ἀριθμοῦ λέγει, ἀλλ' ἵνα εἴπῃ ὅτι .... πολλήν τινα καὶ ἄφατον αὐτῷ παρέξω τὴν ἐποψίαν τὴν ἐμήν". Vgl. dagegen unten n. 7.

[2]) *Gregor Naz.* or. 41,3. Mg 36,432 C. *Hilarius,* In Ps. 118, 21,5. Ml 9,637 B. CSEL 22,538,10 ff: „Multa de numeri huius sanctificatione sunt cognita". *Greg. M.,* Mor. 1,14,18. Ml 75,535 A.

[3]) Vgl. *H. Lesêtre* bei *Vigouroux* IV 1695.

[4]) *Ambrosius,* Ep. 44,3. Ml 16,1137 C. *Greg. M.,* Mor. 35,8,15. Ml 76,757 D ff.

[5]) *Augustinus,* De civ. Dei 11,31. Ml 41,345. CSEL 40,559,26—28.

[6]) *Augustinus,* De Gen. ad litteram 5,5,15. Ml 34,326. CSEL 28/1, 147,16 f.

[7]) *Augustinus,* Sermo 8,11,13. Ml 38,72 f: „Et unde probamus sancto Spiritui deputari septenariam numeri rationem?" Als erste Antwort auf diese Frage erklärt er Is 11,2 f und schließt: „Ita ergo septenarius Spiritus et unus Spiritus septenaria operatione unus".

hin sein siebenfaches Wirken angedeutet finden. Solche Deutung erfahren die 7 Paare reiner Tiere (Gen 7,2)[1], die 7 Lampen auf dem Leuchter der Stiftshütte (Ex 25,37)[2], der siebenmalige Umzug um Jericho (Jos 6,15)[3], der siebenjährige Opferstier Gedeons (Jud 6,27)[4], das siebenmalige Hauchen des Elisäus bezw. Niesen des vom Tode erweckten Knaben (4 Reg 4,35)[5], das siebenmalige Baden Naamans (4 Reg 5,14)[6], die 7 Söhne des Job (1,2)[7], die sieben Opfer seiner Freunde (Job 42,8)[8], die sieben Säulen am Hause der Weisheit (Prov 9,1)[9], die sieben Brote (Mat 15,32—39, Mk 8,1—10)[10], die sieben Jünger (Jo 21,2)[11], die sieben Plejaden (Job 38,31)[12] und andere, die sogleich eingehender besprochen werden.

Die Vv. scheinen diese Stellen vielfach nicht bloß auf die sieben Gaben angewandt, sondern im eigentlichen Sinne von ihnen verstanden zu haben. Sicher gilt das von den folgenden Stellen, an die sich hauptsächlich die Überlieferung der Vv. über die Gaben knüpft und bei deren Erklärung uns die Vv. wertvolle Aufschlüsse

---

[1]) *Augustinus*, Contra Faustum 12,15. Ml 42,262 f. CSEL 25, 345,11 f; *Ambrosius*, De Noe et Arca 12,39. Ml 14,378 A. CSEL 32/1, 438,1 ff.

[2]) *Beda Ven.*, De tabernaculo et vasis eius 1,9. Ml 91,419 f.

[3]) *Augustin*, Ep. 55,6,10. Ml 33,209. CSEL 34,2, 181,7 ff.

[4]) *Ambrosius*, De Spir. S. 1, prolog. 4. Ml 16,705; gleichlautend *Pseudo-Augustinus*, Sermo 36,3. Ml 39,1816.

[5]) *Greg. M.*, Moralia 9,40,63. Ml 75,894 f; ähnlich 35,8,18. Ml 76,759 D. Er setzt die erste Leseart voraus.

[6]) *Didymus*, De Trinitate 2,14. Mg 39,700 C f.

[7]) *Didymus*, Fragmenta in Job 1,2. Mg 39,1120 C. *Pseudo-Hieronymus*, Expos. interlinearis libri Job 1. Ml 23,1409 A wahrscheinlich von *Philippus* presbyter (ca. a. 454). Vgl. Ml 53,1011. *Pseudo-Hieronymus*, In Job 1. Ml 26,622 B. *Gregor M.* vgl. unten n. 13 ff.

[8]) *Greg. M.* Mor. 23,1,6. Ml. 76,253 f.

[9]) *Hippolytus*, Fragmenta in Prov. 9,1. Mg 10,625 D. Davon andere Lesart in der Ausgabe von *Achelis* 1,162,11.

[10]) *Hilarius*, In Mt 15,10. Ml 9,1006 D ff. *Augustin*, Sermo 95,2. Ml 38,581. *Pseudo-Augustinus*, Sermo 8/1, 4 f. Ml 39,1904 f.

[11]) *Gregor M.*, Homil. in Evang. 2,24,6. Ml 76,1187 C.

[12]) *Gregorius M.*, Moralia 29,31,68.73 f. Ml 76,515 B. 518 C. 519 A.

darüber geben, was sie von den Gaben gedacht haben. Der Wegweiser, der die Vv. gerade zu diesen Texten geführt hat, war wohl auch die Siebenzahl.

6) Die „sieben Weiber, welche einen Mann festhalten". *Isaias* schreibt 4,1: „Sieben Weiber werden in jener Zeit einen Mann festhalten und sprechen: ‚Wir wollen unser eigenes Brot essen und uns mit unserem eigenen Gewande kleiden, nur laß uns nach deinem Namen heißen und nimm unsere Schmach hinweg'". Die Auffassung, daß die 7 Weiber die 7 Gaben bedeuten, ist alt und scheint sehr verbreitet gewesen zu sein. Sie wird von *Origenes*[1]) und *Hieronymus*[2]), von diesem als höherer Sinn nach dem buchstäblichen, vertreten, von *Pseudo-Basilius*[3]) und *Cyrill v. Alexandrien*[4]) überliefert.

Der Sinn ist kurz der: Bei der Ankunft Jesu werden ihn die 7 Gaben (gratiae, dona, *Hier.* — spiritus, virtutes, *Orig.* — πνεύματα, ἀρεταί *Ps.-Bas.*) ergreifen, um ewig auf ihm zu ruhen, den sie lange ersehnt hatten. Denn sie hatten Schmach gelitten, da niemand lebte, wie sie es verlangten[5]), und sie infolgedessen auf niemand bleibend ruhen konnten.

Der Aufschluß, den wir hieraus über die Gaben erhalten, ist, daß es bleibende, operative, d. h. auf das übernatürliche Handeln gerichtete Gnadengaben, also eine Art von Tugenden sind, die durch Sünden verloren gehen.

7) Die sieben Lampen des goldenen Leuchters (Zach 4,2) und die sieben Augen über dem Stein (Zach 3,9 und 4,10).

Der Prophet Zacharias schreibt 4,2: „Er (nämlich der Engel) sprach zu mir: ‚was siehst Du?' Ich antwortete: ‚Ich sehe einen Leuchter ganz von Gold und oben drauf ist sein Ölgefäß und sieben

[1]) *Origenes*, In Is 3,1—3 (nach *Hieronymus*). Mg 13,227 D ff.

[2]) *Hieronymus*, In Is 4,1—3. Ml 24,73 A ff, besonders 74 A.

[3]) *Pseudo-Basilius*, Com. in Is 134. Mg 30,336 B ff.

[4]) *Cyr. Alex.* in Is 1,3. Mg 70,128 B f lehnt diesen Sinn persönlich ab.

[5]) *Hier.* l. c.: „quia in hominibus semper patiebatur opprobrium [gratia sancti Spir.] nullo vivente, ut Spiritus Sancti dona poscebant".

Lampen sind an ihm und sieben Röhren für die Lampen, welche sich oben drauf befinden". 3,9: „Denn siehe den Stein, welchen ich Jesus vorgelegt, über dem einen Stein sind sieben Augen". 4,10: „Wer wollte den kleinen Anfang verachten? Vielmehr sollen sie sich freuen, in Zorobabels Hand das Senkblei (lapidem stanneum) zu sehen. Diese sieben aber sind die Augen des Herrn, welche die ganze Erde durchstreifen".

Unter den 7 Lampen und den 7 Augen wurden seit ältester Zeit und noch allgemeiner als unter den 7 Weibern die Gaben des Hl. Geistes verstanden. Wir finden diese Auslegung bei *Clemens v. Alex.*[1]), *Basilius*[2]), *Didymus*[3]), *Hesychius von Jerusalem*[4]), *Maximus* dem Bekenner[5]), *Hieronymus*[6]) und *Gregor d. Großen*[7]).

Wie uns *Hieronymus* bezeugt, verstanden auch die Juden unter den 7 Lampen die 7 Gnadengaben des Hl. Geistes (septem gratias Sp. s.), unter dem Leuchter aber das Gesetz, durch welches die 7 Gaben vom Himmel herabstiegen.

Wenn Lampen und Augen die Gaben bedeuten, dann ist für uns von hohem Interesse, was der Leuchter und der Stein, die Träger[8]) derselben, bedeuten. Wir könnten nämlich daraus ersehen, wen die Vv. für den Träger oder Empfänger der 7 Gaben, für das Subjekt der siebenartigen Wirksamkeit des Hl. Geistes angesehen haben. Wir finden, daß der Leuchter nicht immer Christus bedeutet, sondern auch die Kirche[9]) oder den Glauben[10]) oder die Seele[11]);

[1]) Stromata 5,6. Mg 9,60 B. *Stählin* II, 349,9 ff.

[2]) Advers. Eunomium 5. Mg 29,741 C.

[3]) De Trinitate 2,14. Mg 39,704 C ff.

[4]) In Zach 7,9. Mg 93,1364 A f.

[5]) Ad Thalassium q. 54. Mg 90,520 D ff und sehr ausführlich 63. Mg 671 B.

[6]) In Zach 3,9; 4,2; 4,10. Ml 25,1439 C; 1443 A ff; 1445 B. In Is l. 4,11. Ml 24,149 A. [7]) *Greg. M.*, Mor. 29,31,74. Ml 76,519 A f.

[8]) Nach *Maxim.* hat der Stein 7 Augen. Vgl. Mg 90,521 die Anm. d. Herausgebers.

[9]) *Hier.* sagt von den kirchlichen Auslegern, daß sie unter dem Leuchter statt des Gesetzes die Kirche verstehen, unter den 7 Lampen und Röhren aber . . . „et ipsi gratias sancti Spiritus intelligunt" Ml 1443 A; desgl. *Maximus Conf.* l. c. Mg 90,665 A ff, bes. 671 C f.

[10]) *Didymus* l. c. „πίστις καθαροτάτη".

[11]) *Maximus C.* l. c. Mg. 90,677 D f. Die Lampe darüber ist der Glaube der Seele an Christus „λαμπάδιον τῆς πίστεως".

desgleichen bedeutet der Stein den werktätigen Glauben[1]). Wir dürfen also nach den hl. Vätern drei Träger der sieben Gaben unterscheiden: Christus, die Kirche, die gläubige Seele[2]).

Bemerkenswert ist auch die innige Beziehung und der Zusammenhang der 7 Gaben mit dem Glauben und zwar dem lebendigen Glauben, ein Verhältnis, das die Vv. auch sonst hervorheben[3]) und das *Gregor d. Gr.* in dem Vergleich mit den 7 Söhnen und 3 Töchtern Jobs weiterentwickelt hat[4]).

8) Die sieben Geister der Geheimen Offenbarung. Mit den angeführten Zach-Stellen verwandt sind Stellen der Geheimen Offenbarung, wo von 7 Lampen (4,5) und von 7 Augen (5,6) die Rede ist, „welche die sieben Geister Gottes sind". Diese sieben Geister werden noch mehrfach genannt (1,4; 3,1.4). Kein Wunder also, wenn von manchen Vv. die sieben Geister der Geheimen Offenbarung mit denen bei Isaias identifiziert werden[5]).

---

[1]) *Max. Conf.* ad Thalass. 54. Mg 90,521 A f: „Φέρον οὖν ἐν τῇ χειρὶ τὸν λίθον ὁ Κύριος, ἔμπρακτον ἡμᾶς διδάσκει τὴν εἰς αὐτὸν πίστιν ἔχειν". [2]) Vgl. n. 3.

[3]) *Didymus* Fragmenta in Job 1,2. Mg 39,1120 C: „Τὴν ἐν Τριάδι πίστιν τῆς ἑβδόμης (ἴσ. ἑβδομαίας) χάριτος εἶναι δημιουργόν, καθάπερ τινὰ κεφαλὴν ἐπιτιθεμένην ταῖς ἀρεταῖς".

[4]) Vgl. n. 13 ff.

[5]) *Victorinus*, Scholia in Apc 1,4. Ml 5,317 A B; *Augustinus*, In Joh. tr. 122,8. Ml 35,1963 f. Enarr. in Ps. 150,1. Ml 37,1960: „Spiritus sanctus in Scripturis septenario praecipue numero commendatur, sive apud Isaiam sive in Apocalypsi, ubi apertissime septem spiritus Dei perhibentur, propter operationem septenariam unius eiusdemque Spiritus". Desgleichen *Fulgentius*, Contra Fabianum fragm. 29. Ml 65,792 B f: „Ubicumque igitur in Apocalypsi beati Johannis septem spiritus nominantur, septem dona unius Spiritus sancti agnoscantur". Auch unter den Griechen dürfte diese Auslegung später bekannt geworden sein. Vgl. *Arethas* In Apoc. 1,4. Mg 106,505 B. Er selbst hält die sieben Geister für Engel. Alt ist diese Auslegung, soweit die vorhandenen Texte in Betracht kommen, nicht. Vielleicht hat hier die Stellung mitgespielt, die der Orient gegenüber der Apokalypse einnahm.

Von besonderer Bedeutung und Großartigkeit ist eine Stelle des hl. *Ambrosius*[1]).

Nachdem er gezeigt hat, daß Vater und Sohn der Quell des Lebens sind, das lebendige Wasser aber, das aus diesem Quell hervorfließt und von jeder Sünde reinigt (abluit), der Hl. Geist bezw. seine Gnade (gratia spiritalis) ist[2]), sucht er darzutun, daß der Heil. Geist deshalb, weil er Wasser heißt, nicht kleiner ist als der Quell. Denn er heißt auch Strom und zwar ist er ein gewaltiger Strom[3]). Letzteres beweist nach ihm der Text: „Des Stromes Anlauf erfreut die Stadt Gottes (Ps 45,5)". Er versteht unter der Stadt Gottes den Himmel und sagt: „Jene himmlische Stadt Jerusalem wird nicht durch den Lauf eines irdischen Flusses gereinigt (abluitur), sondern jener aus dem Quell des Lebens hervorgehende Hl. Geist, von dem wir durch einen kurzen Schluck satt werden, scheint in jenen himmlischen Thronen, Herrschaften und Gewalten, Engeln und Erzengeln reichlicher auszuströmen, brausend im vollen Wogengang der sieben Kräfte des Hl. Geistes"[4]) .... Er fährt fort betreff der zuvor (n. 156) zitierten Stelle Jo 7,38: „Es darf nicht befremden, daß er [Johannes] hier sagt: ‚Ströme' oder anderswo ‚sieben Geister' (Apc 1,4 etc.); denn durch diese Heiligungen (vielleicht besser: Bezeichnungen) wird die Fülle der sieben Geisteskräfte bezeichnet[5]), wie Isaias sagte .... Also ein Fluß, aber viele Läufe (meatus) der Geistesgaben[6]). Dieser Fluß geht hervor aus dem Quell des Lebens".

Wir erfahren hier, daß der Hl. Geist sein siebenartiges Wirken auch in den seligen Engeln, also wohl in den Seligen überhaupt entfaltet, ja voller entfaltet; der Text spricht also für die ewige Dauer der Gaben[7]), zugleich sehen wir hier klarer jene Vorstellung veranschaulicht, die wir auch in anderen Vv.-Texten vorfinden, daß sich das Gnadenwirken des Hl. Geistes in sieben Teil-

---

[1]) De Spir. S. 1,16,158 f. Ml 16,740.

[2]) Cap. 15,154. M 739.

[3]) 16,156 u. 157. M 740.

[4]) n. 158: „pleno septem virtutum spiritalium fervens meatu".

[5]) „His enim sanctificationibus (vielleicht significationibus) septem spiritalium significatur plenitudo virtutum". n. 159.

[6]) „Unum flumen, multi spiritalium donorum meatus". ib.

[7]) Vgl. *Bonaventura* 3 d. 34, p. 1, a. 2, q. 3 f 1. *S. Thomas* 1,2, q. 68, a. 6 a.

wirkungen auflöst wie ein Strom in sieben Stromarme.

9) Die Gaben und die ihnen entgegengesetzten sieben „ärgeren" Geister (Mt 12,43–45, Lk 11,26), die der böse Geist bei seiner Rückkehr in den Menschen mit sich nimmt. Dieser Kontrast ist erwähnt von *Origenes*, der eben an den Gaben zeigt, daß im Menschen nicht bloß mehrere schlechte, sondern auch mehrere bessere Geister (κρείττονα πνεύματα) zugleich wohnen können[1]). *Greg. v. Naz.* bemerkt, daß eben so viele Geister der Tugend als Geister der Schlechtigkeit gezählt werden[2]). *Ambrosius* sagt, die unreinen Geister seien einst durch das Gesetz aus den Juden in die Heiden gefahren, als diese aber Christen wurden, wieder in die Juden zurückgekehrt, wo sie ihr Unwesen immer ärger treiben, während sich bei den Christen des siebenartigen Geistes Gnade mehre[3]). Nach *Augustinus* fallen manche Christen nach der Bekehrung wieder der Begierlichkeit zum Opfer. Und diese bringe nicht bloß jene sieben Laster mit sich, die den sieben Geistestugenden entgegengesetzt sind, sondern auch eine siebenfache Heuchelei, da sie heucheln, jene sieben Tugenden zu besitzen[4]).

Lehrreich ist die Vorstellung von sieben Geistern, die dem Menschen innewohnen und dort wirken, in einem Falle Tugend, im anderen Schlechtigkeit.

III.

Eigentümlichkeiten der Gabenlehre Augustins

Einige Vv. haben sich etwas eingehender mit den Gaben befaßt, nämlich *Augustin, Gregor d. Gr.* und *Maximus der Bekenner*. Bei ihnen tritt schon sehr stark die Speku-

[1]) In Matth. tom. 13,2. Mg 13,1093 f.

[2]) *Gregor. Naz.* Or. 39,10. Mg 36,345 A: „Καταληφθῆναι ὑπὸ τῶν ἑπτὰ τῆς κακίας πνευμάτων, ὅσα καὶ τῆς ἀρετῆς ἀπηρίθμηται".

[3]) Exp. Luc. 7,95. Ml 15,1723 Df. CSEL 32/4, 323. Vgl. *Leo M.*, Sermo 76,7. Ml 54,409 A.

[4]) *Augustin*, Quaest. evangel. 1,8. Ml 35,1325: „septem vitia, quae septem virtutibus spiritualibus sunt contraria".

lation hervor, und zwar in einer Weise, die für die Entwicklung der Gabenlehre maßgebend geworden ist.

10) Die sieben Gaben und die Stufen zur Vollkommenheit, sowie die acht Seligkeiten. Die Bergpredigt enthält nach *Augustin* vollkommen alle Vorschriften für das christliche Leben[1]). An die Spitze stellt der Herr acht Leitsätze (sententiae). Was er hier in allgemeiner und thetischer Form ausspricht, führt er dann im einzelnen (specialiter) und in Anredeform (compellans) weiter aus[2]). Von diesen acht Sätzen gehören die ersten sieben zusammen. Der achte tut nur dar, daß sich in der Verfolgung auch äußerlich zeigt, wie groß die innere Vollkommenheit ist. Die andern sieben aber sind die sieben Leitsätze dieser inneren Vollkommenheit. Jeder Satz besteht bekanntlich aus zwei Teilen. Der erste gibt die erforderliche Vollkommenheit an, der zweite den Lohn (praemium) dafür. Die sieben Belohnungen sind nach dem hl. Lehrer von Hippo nur verschiedene Bezeichnungen für ein und denselben Lohn; außerdem ist dieser Lohn schon in diesem Leben erreichbar[3]), er ist das Himmelreich, d. h. die höchste Weisheit (summa sapientia), durch welche der Mensch zum vollen Gottesreich wird[4]).

Die sieben Vollkommenheiten sind jedoch nicht gleichartig. Sie werden nacheinander erworben und zwar sind jene bei Isaias aufgezählten sieben Dinge die sieben Stufen (gradus), auf denen wir uns nacheinander zu jenen sieben Vollkommenheiten erheben.

Wir müssen außerdem unterscheiden zwischen Weisheit und Geist der Weisheit, Rat und Geist des Rates u. s. f. zwischen dem siebenartigen Wirken des Hl. Geistes und dem siebenfachen Ergebnis dieses Wirkens, nämlich Furcht, Pietät, Wissenschaft u. s. f.

---

[1]) De serm. Domini in monte 1,1,1. Ml 34,1230 f.

[2]) 3,10. M 1233.

[3]) 4,12 M 1245. Vgl. *Augustin*, Retract. 1,19(18),2. Ml 32,614. CSEL 36,88. *Thomas* p. 1.2 q. 69 a. 2. o.

[4]) 2,9. M 1233.

Auf der Stufe der Furcht erheben wir uns zur Armut d. h. Demut des Geistes, die Pietät d. h. Ehrfurcht vor Gottes Wort ist vonnöten (opus est) zur Sanftmütigkeit, d. h. zu einem widerspruchslosem Annehmen der hl. Schrift, zur Trauer braucht es die Wissenschaft u. s. w. Furcht des Herrn ist der Anfang, Weisheit die Krone dieses Stufenganges[1]).

Dies alles wirkt der Hl. Geist, dessen siebenartiges Wirken, von dem Isaias spricht, mit obigen Stufen und Leitsätzen übereinzustimmen scheint. Ein Unterschied ist nur in der Reihenfolge. Denn dort fängt die Aufzählung mit den höheren Gaben an, hier mit den niederen. Es entspricht also Furcht den Demütigen, Pietät den Sanften u. s. f.[2])

Charakteristisch ist bei *Augustin*, daß er die Rangordnung der Siebengaben nach Isaias' Reihenfolge so oft betont[3]), die Paarung derselben aber unbeachtet läßt.

Seine Lehre von der Kongruenz der Zuordnung der Gaben und Seligkeiten hat sowohl bei *Bonaventura* als bei *Thomas* Aufnahme gefunden; bei ersterem ist sie zum Grundgedanken der Theorie geworden, indem er die Seligkeiten als habitus perficientes[4]) hinstellt, die Gaben aber als habitus expedientes, welche von der streng notwendigen Rechtschaffenheit, die sich aus den habitus rectificantes zusammensetzt, stufenweise zur Vollkommenheit der Seligkeiten befördern.

Ob das im Sinne *Augustins* lag, ist eine andere Frage[5]). Auch *Ambrosius* hat auf ähnliche Weise die vier Kardinaltugenden den vier Seligkeiten bei Lk 6,20 zuge-

---

[1]) 3,10, M 1233. Noch klarer De doctr. christ. 2,7,9—11. Ml 34.39 f: „Initium enim sapientiae timor Domini. Ab illo enim usque ad ipsam per hos gradus tenditur et venitur". Vgl. Sermo 347,2 f. Ml 39,1524 ff.

[2]) 4,11. M 1234.

[3]) Vgl. auch Serm. 347,2. Ml 39,1524 f, ebenso Enarr. in ps. 119,2. Ml 37,1599.

[4]) De Serm. Domini 3,10. M 1234: „Septem sunt ergo, quae perficiunt".

[5]) *Thomas* lehnt *Bonaventuras* Auffassung ab.

ordnet[1]), und *Augustin* selbst die 7 Bitten des Vaterunsers den Gaben und Seligkeiten[2]).

11) Die Gaben und die Erfüllung der Gebote. Jedes Jahr[3]) am Freitag in der Osterwoche predigte *Augustin* anschließend an die Perikope Jo 21,1 ff, die heute am Ostermittwoch gelesen wird, vom reichen Fischfang und verglich dabei den reichen Fischfang vor der Auferstehung (Lk 5,1—11) mit dem nach der Auferstehung. Er kam zum Ergebnis, daß die unbestimmte Zahl von Fischen des ersten Fischfanges die guten und schlechten Christen bedeute, die bestimmte Zahl von 153 Fischen beim anderen Fischfang die Gerechten, und zwar nicht bloß die Vollkommenen, sondern alle, die einmal auf der rechten Seite stehen werden[4]).

Er findet den Grund, warum gerade die Zahl 153 die Gerechten bedeutet, darin, daß diese aus der Zahl 17 erwächst, denn 1 + 2 + 3 u. s. w. bis 17 ergibt die Summe 153. Die Zahl 17 aber besteht aus 10, welches die 10 Gebote, und 7, welches das siebenfache Wirken des Heil. Geistes bedeutet[5]). Das aber macht eben den Gerechten aus, daß er beides in sich vereinigt[6]), die zehn und die sieben[7]).

---

[1]) Exp. Luc 5,49. Ml 15,1649 f. CSEL 32/4, 207 f.

[2]) De Serm. Domini 2,11. Ml 34,1286.

[3]) Sermo 248,4. Ml 38,1160: „quod omni anno soletis audire". Ähnlich 250,3. Ml 1165. Mehrere solcher Predigten sind erhalten: Sermones 248—251. *Morin*, Augustini tractatus inediti, tr. 15, p. 42.

[4]) Enarr. in Ps. 49,9. Ml 36,571 f, wo er die Zahl 153, welche die Gesamtheit der Gerechten (sanctorum) bedeutet, ausdrücklich der Zahl 12 gegenüberstellt, welche „die große Zahl der Vollkommenen (perfectorum)" darstellt.

[5]) Sermo 249,3. Ml 38,1162: „Sicut enim lex Decalogo significatur, ita Spiritus sanctus septiformis ostenditur. Ipse invocatur super baptizatos, ut det illis Deus, secundum prophetam, Spiritum sapientiae et intellectus".

[6]) Ibidem: 10 sei nichts ohne 7, 7 nichts ohne 10; denn: „Lex jubet, Spiritus iuvat, lex agit tecum, ut scias quid facias, Spiritus, ut facias".

[7]) Vergl. „Per Spiritum septiformem Decalogum legis custodientes". Pontificale Rom. De ord. presb. Sermo ad ordinandos „Consecrandi".

Diesen Gedanken spricht *Augustinus* noch oft aus[1]). Daß er damit die Notwendigkeit des Hl. Geistes und seiner Gnade zur Erfüllung der Gebote behauptet, ist ohne Zweifel. Ob sich aber behaupten läßt, er habe damit auch die Notwendigkeit gerade des siebenartigen Wirkens, der sieben Gaben und zwar aller sieben Gaben zur Erfüllung der Gebote und somit zur Seligkeit ausgesprochen, ist eine andere Frage[2]). Es finden sich Wendungen, die dies nahelegen. Z. B. spricht er von den sieben Mitwirkungen des Hl. Geistes („septem cooperationes spiritus Sancti") und sagt, wenn jene sieben (ista septem) hinzukommen, wird das Gesetz erfüllt, sonst nicht[3]). Der Ausdruck „sieben Mitwirkungen" legt wohl den Gedanken nahe, daß alle sieben Gnaden mitwirken müssen, allein der Ausdruck „jene sieben" bezieht sich nicht auf „Mitwirkungen", wie das Neutrum zeigt, sondern bezeichnet die Zahl 7 und durch sie den Hl. Geist, was auch durch den folgenden Satz: „wenn der Hl. Geist hinzukommt, wird das Gesetz erfüllt" bestätigt wird. Er führt zwar regelmäßig die Isaias-Stelle an, allein man erhält oft den Eindruck, daß es nur geschieht, um das „sieben" zu rechtfertigen und darzutun, daß durch die Siebenzahl der

---

[1]) Außer in den genannten Predigten in Serm. 270,7. Ml 38,1243 ff; Enarr. in Ps. 49,9; 150,1. Ml 36,571; 37,1961; in Jo tract. 122,8. Ml 35,1963 f.

[2]) Auf die Lösung der Frage, ob die Siebengaben zum Heile notwendig seien, legten die Lehrer der Schule großes Gewicht. Die Ansichten gehen auseinander. *Thomas* z. B. bejaht die Notwendigkeit, *Bonaventura* verneint sie. Beide Lösungen ergeben sich folgerichtig aus der Stellung, die jeder den Gaben im Gnadenorganismus zuweist.

[3]) Serm. 249,3. Ml 38,1163: „Cum ista septem accesserint, fiunt decem: cum Spiritus sanctus accesserit, impletur lex. Si autem ista septem non accesserint, non fiunt illa decem". Er bedient sich dabei zur Erheiterung der Zuhörer eines Wortspiels: „10 + 7 macht 10" und „wenn 7 zu den 10 kommen, geschehen die 10". Beides kann er mit „fiunt decem" ausdrücken. Die Zweideutigkeit dieser lateinischen Redeweise benützt er, um die Zuhörer zunächst mit einem mathematischen Paradoxon „10 + 7 = 10" zu verblüffen.

Hl. Geist und sein Gnadenwirken bezeichnet wird[1]). Die beste Stelle, wenn auch nicht zwingend, scheint jene zu sein, wo er sagt, daß mit jener siebenfachen Kraft der Hl. Geist in den Gottgeliebten wirkt, damit das Gesetz dort etwas vermöge[2]).

Daß nach *Augustin* alle Gaben nötig sind, um zur Vollkommenheit der Seligkeiten zu gelangen, haben wir früher (S. 545) gesehen; daß jeder Gerechte sie besitzt und zwar von der Taufe bezw. Firmung an[3]), daß sie also eine bleibende Ausrüstung der gläubigen Seele sind[4]), scheint nach den angeführten Stellen sicher; ob sie alle auch zur Erfüllung der Gebote nötig sind, bleibt dahingestellt, aber immerhin wahrscheinlich. Sicher sind sie notwendig, wie er immer wieder hervorhebt, zu jenem stufenweisen Aufstieg und Fortschritt in der Erfüllung des Gesetzes, den uns Is durch die Reihenfolge, in der er die Gaben aufzählt, nahelegt[5]).

12) Die knechtische und die keusche Furcht. Von den einzelnen Gaben bereitet die Furcht eine beson-

---

[1]) Sermo 248,5. M 38,1160 f: „Iam recolite, quemadmodum Spiritus sanctus septenario numero commendatur, sicuti sanctus propheta dicit, implendum hominem spiritu Dei sapientiae et intellectus etc.... Istae septem operationes commendant septenario numero Spiritum sanctum". Enarr. in ps. 150,1. Ml 37,1961: „In decem autem lex, in septem vero gratia significatur, quia legem non implet, nisi caritas diffusa in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui septenario numero significatur".

[2]) Sermo 250,3. Ml 38,1166: „Septenaria enim forma propter perfectionem, quae praedicatur in donis Spiritus sancti ‚Requiescet', inquit Isaias propheta, ‚super eum Spiritus sanctus'. Et cum dixisset Spiritum sanctum, enumeravit septem virtutes ... Hoc est donum gratiae: ista septenaria virtute in dilectis Dei operatur Spiritus sanctus, ut aliquid lex valeat ibi".

[3]) Vgl. Sermo 249,3, S. 547 A. 3 angeführt, u. S. 537 Anm. 2.

[4]) Vgl. Sermo 8,11,13; angeführt n. 2.

[5]) Sermo 270,5. Ml 1242 f: „Veluti descendens ad nos gratia spiritualis a sapientia incipit, terminat ad timorem. Nos autem ascendentes ab imo ad summa tendentes, incipere debemus a timore et terminare ad sapientiam". Ähnlich fast an allen Orten, wo er die Zahl 17 erklärt.

dere Schwierigkeit. Denn einerseits ist sie wie die anderen mit dem Gnadenzustande verbunden, fand sich nach Is in Christus und dauert nach Ps 18(19),10 in den Seligen fort. Andrerseits heißt es von ihr 1 Jo 4,18, daß die Liebe sie vertreibt. Sie scheint dem Zustande der Knechtschaft anzugehören, mit dem Geiste der Kindschaft aber unvereinbar zu sein.

Die Vv. scheinen sich im allgemeinen mit dieser Schwierigkeit nicht befaßt zu haben, wenigstens, soweit sie die Gabe der Furcht betrifft[1]).

Thomas und *Bonaventura* widmen ihr einen breiten Raum. Die Grundgedanken scheinen aus *Augustin* geschöpft zu sein[2]).

Er ist es, der 1. klar eine zweifache Furcht Gottes unterschied: die eine ist die knechtische, die mit der Sorge quält, es möchte etwas Geschöpfliches verloren gehen, und diese Furcht muß abnehmen. Die keusche Furcht aber macht behutsam, daß sie Gott etwa nicht verlassen und ebendadurch verlieren möchte[3]). Er veranschaulicht die doppelte Furcht durch den Vergleich mit der ehebrecherischen Gattin, die fürchtet, der Mann könnte kommen, und der keuschen treuen Gattin, die fürchtet, der Mann möchte gehen. Damit zeigt er auch am Bilde der Gattenliebe das Verhältnis der doppelten Furcht zur Gottesliebe[4]). 2. Er zeigt, daß das „Vertreiben der Furcht" nicht so zu verstehen ist, daß die Furcht mit der Liebe unvereinbar sei, sondern so, daß die Liebe die knechtische Furcht immer mehr verringere. Die keusche Furcht aber bleibt ewig[5]). Übrigens ob diese Furcht als solche im Himmel bleibt oder bloß ihrem Lohne nach, wie etwa das Mitleid mit den Armen, darüber scheint sich *Augustin* nicht ganz klar gewesen zu sein[6]).

---

[1]) *Origenes*, In Rom. 3,5 (nach *Rufinus*). Mg 14.937 B; *Hilarius*, Tract. in Ps. 118,5,16. Ml 9,541. CSEL 22,409.13 ff; *Ambrosius*, Exp. in Ps. 118.5.37 ff. Ml 15,1264 B ff. CSEL 62,102,10 ff; *Hieronym.* In Is l. 4,11. Ml 24,149.

[2]) Vgl. *R. Rimml*, Das Furchtproblem in der Lehre des hl. Augustin, in dieser Zeitschrift 45 (1921) 43—65; 229—59.

[3]) Sermo 348.3 4. Ml 39.1529.

[4]) Enarr. in Ps. 118,12,3. Ml 37,1534.

[5]) De 83 diversis quaestionibus 36.1. Ml 40,25.

[6]) De civitate Dei 14,9,5. Ml 41,416. CSEL 40,23,14.

IV.

Die Gabenlehre Gregors des Großen

13) Eingehender als die früheren Väter hat *Gregor d. Gr.* von den Gaben gehandelt. Wir finden bei ihm sowohl die Ergebnisse früherer Zeit wieder, z. B. die Lehre von der Identität der sieben Gaben mit den Charismen[1]), die Lehre *Augustins* von den Gaben als Stufen der Vollkommenheit[2]), sowie von den Gaben und den 10 Geboten[3]) und von der zweifachen Furcht[4]). Wir finden aber auch originelle Lehren. Am wertvollsten ist, was er im I. und II. Buch seines Kommentars zu Job niedergelegt hat und zwar in jenen Partien, wo er Jobs Geschichte im „moralischen Sinne erklärt" und unter Job den Gerechten (electus quisque) versteht[5]). Hier befaßt er sich mit den Gaben am weitläufigsten und am selbständigsten; die hier niedergelegten Gedanken haben auf die spätere Entwicklung der Gabenlehre den tiefgehendsten Einfluß ausgeübt.

14) Gaben und Gnadenstand. Die sieben Gaben stehen nach *Gregor* mit dem Zustande der Gotteskindschaft in unzertrennlichem Zusammenhange. Sie entstehen erst dann, wenn der Mensch die sündhafte, knechtische Gesinnung der Furcht ablegt und das Böse auch aus Liebe meidet[6]). Diese kindliche Gesinnung gegenüber der knechtischen nennt er Hinneigung zum Vater[7]), gute Gesinnung (bona cogitatio)[8]), innere Bereitwilligkeit (intima devotio)[9]), die durch die Kraft des siebenartigen Geistes in uns ent-

[1]) Moral. 29.31,74. Ml 76,519 A ff.

[2]) In Ezech l. 2. hom. 7,7. Ml 76,1016 C ff.

[3]) In Evang. 2,24,4. Ml 76,1186 B ff.

[4]) In 7 Ps. poenit. 7.18. Ml 79,656 C. Über die Echtheit siehe *Hurter*, Nomenclator 1,561; *A. Mercati*, Revue Bénédict. 31 (1914) 250.

[5]) Mor. 1,25—37; 2,38—56. Ml 75,542—54; 586—97.

[6]) Mor. 1,26,37. Ml 75,544 B: „Dum metum caritas sequitur, ea, quae mente (al. metu) relinquitur, etiam per cogitationis propositum culpa calcatur . . . ex caritate autem virtutes oriuntur".

[7]) Mor. 9,40,63. Ml 75,894 C: „Non metum ad Dominum, sed affectum ad Patrem". Also hie Herrenfurcht, hie Vaterliebe.

[8]) Vgl. S. 552 Anm. 1.

[9]) In 1 Reg 4,5,21. Ml 79,297 C. Über die Echtheit oben S. 534 A. 4.

steht. Mit ihr und durch sie entstehen auch die sieben Tugenden.

Bei der Deutung der sieben Söhne Jobs schildert *Gregor* unter dem Bilde der Empfängnis den Augenblick der Begabung folgendermaßen[1]): „Sieben Söhne werden uns geboren, wenn durch die Empfängnis der guten Gesinnung, des Hl. Geistes sieben Tugenden in uns entspringen. Diese innerlichen Sprößlinge nämlich zählt der Prophet, da der (Hl.) Geist den (Menschen-)Geist befruchtet, auf, wenn er sagt: „Er wird sich auf ihm niederlassen". Wie mit den Söhnen das Geschlecht und der Adel des Vaters sich fortpflanzt, so mit den sieben Gaben der Seelenadel, der Zustand der Gnade, des Lebens, der Liebe. Deshalb fährt er fort: „Sobald also durch die Ankunft des Hl. Geistes einem jeden von uns Weisheit, Einsicht, Rat, Starkmütigkeit, Wissenschaft, Pietät, Furcht des Herrn gezeugt wird, pflanzt sich gleichsam eine dauernde Nachkommenschaft im Menschengeiste fort, die das Geschlecht unseres himmlischen Adels umso länger am Leben erhält, als sie es mit der Liebe der Ewigkeit verbindet"[2]).

Der Augenblick der Rechtfertigung, in dem der Hl. Geist ankommt, die Liebe erwacht, Kindschaftsgesinnung einzieht, ist demnach auch der Augenblick der Empfängnis für die Gaben. Umgekehrt ist es die Verleihung des siebenartigen Geistes, der die Geistigtoten erweckt[3]), die Sünder rechtfertigt[4]), und sind es die Siebengaben, durch die sich der Gnadenstand forterhält.

---

[1]) Mor. 1,27,38. Ml 75,544 B f: „Septem quippe nobis filii nascuntur, cum per conceptionem bonae cogitationis, sancti Spiritus septem in nobis virtutes oriuntur. Hanc namque internam prolem propheta dinumerat, cum spiritus mentem foecundat, dicens ‚Requiescet . .'".

[2]) Ibid.: „Cum ergo per adventum Spiritus S. sapientia . . . . timor Domini unicuique nostrum gignitur, quasi mansura posteritas in mente propagatur, quae supernae nostrae nobilitatis genus eo ad vitam longius servat, quo amori aeternitatis sociat".

[3]) Mor. 9,40,63. Ml 75,894 D ff wird das siebenmalige Hauchen des Elisäus (4 Reg 4,35) erklärt: Christus „per apertionem divini muneris gratiae septiformis Spiritum in peccati morte iacentibus tribuit". Ähnlich Mor. 35,8,18. Ml 76,759 D: „Super extinctum populum Dominus veniens quasi septies oscitat". Vgl. S. 539 A. 5.

[4]) Mor. 23,1,6; 35,8,18. Ml 76,253 C ff; 760 A.

15) Gaben und göttliche Tugenden. Unzertrennlich verbunden mit den sieben Gaben sind deren drei Schwestern, die göttlichen Tugenden. Haben wir früher gehört, daß die Gaben aus der Liebe entspringen, lesen wir später, daß sie genährt werden durch die Geheimnisse des Glaubens[1]), so vernehmen wir hier, daß sie alles, was sie Männliches tun, mit Glaube, Hoffnung und Liebe vereinigen, und sie gelangen nicht zur Vollkommenheit der Zehnzahl, d. h. zur Anschauung Gottes im Himmel oder zur entsprechenden christlichen Vollkommenheit[2]) auf Erden, „wenn nicht alles, was sie tun, im Glauben, in der Hoffnung und in der Liebe geschieht“[3]).

Wie die Söhne Jobs ihre drei Schwestern zu Gaste laden, so ziehen die Gaben zu allem, was sie tun, die göttlichen Tugenden bei. Diese freuen sich an den guten Werken, welche die Gaben, gleichsam die Arbeiter („quasi operatores filii“), aufzuweisen haben, werden dadurch gestärkt wie durch eine Speise und dann getränkt durch den Trank der Beschauung[4]). Gegenüber den Gaben haben sie den Charakter von beschaulichen Tugenden.

16) Aufgabe der Gaben im allgemeinen. Sind die göttlichen Tugenden die Voraussetzung für die Siebengaben, so sind diese die Voraussetzung für die Übung der Tugenden und guten Werke. Sie regen die guten Werke an[5]), sie geben die Kraft zu jenem Wirken, das durch den Dekalog vorgeschrieben ist[6]), sie sind es, durch welche man in diesem Leben für den ewigen Lohn

---

[1]) Mor. 2,46. Ml 75,588 C f, wo *Gregor,* indem er das Bild einigermaßen verläßt, den Glauben als den erstgebornen Sohn hinstellt.

[2]) Mor. 35,16,42. Ml 76,773 B ff.

[3]) Mor. 1,27,38. Ml 75,544 C f; ähnlich 35,16,42. Ml 76,774 B.

[4]) Mor. 1,33,46. Ml 75,548 A.

[5]) Mor. 1,27,38. Ml 75,544 D: „Hanc praeeuntium virtutum copiam multimoda bonorum operum cogitatio sequitur“.

[6]) Hom. in Evang. 2,24,4. Ml 76,1186 B: „In Veteri Testamento omnis operatio per Decalogi mandata praecipitur, in Novo autem eiusdem operationis virtus per septiformem gratiam sancti Spiritus multiplicatis fidelibus datur“.

arbeitet[1]) und jedes gute Werk geschieht durch sie, so daß Glaube und Werke durch sie vollendet werden[2]).

So stehen sie also zwischen dem Glauben und zwar dem lebendigen Glauben, bezw. den drei göttlichen Tugenden und den guten Werken oder der Erfüllung der Gebote oder auch den vier Kardinaltugenden. Denn der Bau der guten Werke erhebt sich hauptsächlich auf diesen vier Tugenden[3]).

Wie die Zahl sieben die Zahl drei und die Zahl vier in sich schließt und wie 3×4 das Produkt 12 gibt, so wirkt der Geist der siebenartigen Gnade einerseits den Glauben, andererseits die Übung der Tugenden und multipliziert sich gleichsam, da man durch den Glauben zu den Werken, durch die Werke aber zum vollen Schauen gelangt[4]).

17) Aufgabe der einzelnen Siebengabe. Wie jeder der sieben Söhne Jobs einen bestimmten Wochentag hatte, an dem er seine Geschwister bewirtete, so hat jede Gabe ihre bestimmte Aufgabe (illuminatio unius cuiusque virtutis), eine andere die Weisheit, eine andere die Einsicht u. s. w.[5])

Um dies zu begründen, sagt der hl. Kirchenlehrer, es sei nicht dasselbe, Geschmack haben und verstehen; viele hätten an ewigen Dingen Geschmack, die sie nie ver-

[1]) Mor. 35,16,42. Ml 76,773 C: „Septem virtutes sunt, quibus in hac vita laboratur".

[2]) Ibidem B: „Septenarius in ea (Scriptura) perfectus est, quia omne opus bonum septem per Spiritum virtutibus (al.: per 7 Spiritus sancti virtutes) agitur, ut et fides simul et opera consummentur".

[3]) Mor. 2,49,76. Ml 75,592 B: „In his quatuor virtutibus tota bona operis structura consurgit".

[4]) Mor. 35,8.15. Ml 76,758 A f: „Hoc procul dubio inconcussa fide retinentes, quia quos Spiritus gratiae septiformis repleverit, perficit, eisque non solum Trinitatis notitiam, sed etiam virtutum quattuor, i. e. prudentiae, temperantiae, fortitudinis, iustitiae operationem praebet".

[5]) Mor. 1,32.44. Ml 75,547 A: „Virtutes singulae iuxta modum proprium (alias: propriam) mentem pascunt".

stehen könnten[1]). Wir haben hier eine Stelle, die behutsam verstanden werden muß, um nicht dem auch von *Gregor* vertretenen Zusammenhang der Gaben gefährlich zu werden.

Indem er das Bild der Bewirtung festhält, schildert er dann das Wirken der einzelnen Gaben.

„Die Weisheit hält an ihrem Tage Mahl, weil sie den Geist mit der Hoffnung und Gewißheit der ewigen Dinge erquickt, die Einsicht . . ., weil sie, indem sie das Gehörte durchdringt, das Herz erquickt und dessen Finsternis verscheucht, der Rat . . ., weil er, indem er Übereilung hintanhält, das Gemüt mit Überlegung (ratione) erfüllt; die Starkmütigkeit . . ., weil sie, indem sie Widerwärtigkeiten nicht fürchtet, dem geängstigten Geiste Speisen der Zuversicht vorsetzt, die Wissenschaft . . ., weil sie im Magen des Geistes die Nüchternheit der Unwissenheit überwindet, die Pietät . . ., weil sie die Gedärme des Herzens mit Werken der Barmherzigkeit füllt, die Furcht . . ., weil sie, da sie den Geist niederhält, damit er nicht stolz sei über das Gegenwärtige, ihn stärkt mit der Speise der Hoffnung auf das Künftige"[2]).

18) Gegenseitiges Verhältnis der Gaben. Nach *Gregor* sind die Gaben auf einander angewiesen, insbesondere die beiden Teile eines Gabenpaares. Weisheit ohne Einsicht wäre[3]) nicht viel wert, Einsicht sehr unnütz ohne Weisheit u. s. f. Die eine Tugend wird von der andern durch gegenseitigen Dienst erquickt, wie Jobs Söhne einander bewirten[4]). So wird diese Stelle, die auf den ersten Blick gegen den Konnex der Gaben spricht, ein Beleg für denselben.

19) Die Gaben können beim Gerechten entgleisen und in der Versuchung scheinbar verloren gehen. Um dies zu verstehen, muß man vielleicht folgende Punkte ins Auge fassen. 1. Die Gaben sind nach *Gregors* Vorstellung eine Art Tugenden, sie haben ihren Sitz im Menschengeist (mens) und Menschenherzen (cor),

---

[1]) Ibidem: „Neque enim hoc est sapere, quod intelligere, quia multi aeterna quidem sapiunt, sed haec intelligere nequaquam possunt".

[2]) Mor. 1,32,44. Ml 75,547 B. *Thomas* 1.2, q. 68 a. 6 ad 2.

[3]) Der Konjunktiv wird gerechtfertigt durch den Konjunktiv im Nebensatze und durch den Sinn. Vgl. *Thomas* 1.2, q. 68 a. 5 ad 3.

[4]) Mor. 1,32,45. Ml 75,547 B ff.

aus dem sie, allerdings durch Einfluß des Hl. Geistes, entspringen. Sie nehmen also offenbar etwas mit von beiden, vom Menschengeist und vom Hl. Geist, also auch etwas Menschliches. 2. Dies gilt umsomehr von ihren Akten, die man, soweit sie vom Hl. Geist kommen, Erleuchtungen (illuminatio), Tugendkräfte (virtutes), soweit sie vom Menschen kommen, innere Bewegungen (motus interni), Gedanken (cogitatio) nennen muß. 3. Und zwar sind es zunächst fühlbare Strebungen (virtutum sensus).

Daher ist es nötig, ähnlich wie Job seine Söhne heiligte, auch diese sieben Gaben zu heiligen, d. h. nach Empfindung der Tugendanwandlungen[1]) die Absicht des Herzens zu prüfen und zu reinigen; es ist nötig, für jede das Opfer des Gebetes zu bringen, damit die Weisheit nicht hochmütig mache, die Einsicht sich nicht verirre u. s. w.[2]) Es ist nötig, ein Brandopfer darzubringen, d. h. den ganzen Geist mit dem Feuer der Zerknirschung zu entzünden, um so die Vergehen der Gedanken zu sühnen[3]).

Die Gefahr der Entgleisung ist umso größer, je ungestörter der Mensch im fühlbaren Besitze dieser Geistesgaben ist. Er vergißt zu leicht, wem er sie verdankt. Deshalb läßt Gott es zu, daß er sie mitunter, nämlich im Augenblicke einer heftigen Versuchung gleichsam verliert d. h. sie nicht fühlt, sondern statt Weisheit eine große Torheit, statt Einsicht Stumpfheit u. s. f. verspürt. Umso mehr weiß er die Gaben hernach zu schätzen[4]). Es war nicht ein Verlieren der Gaben, sondern ein Verdunkeln; im Grunde der Seele lebten sie unberührt fort[5]).

---

[1]) „Post virtutum sensum". Mor. 1,34,47. Ml 75,548 C.

[2]) 35,48. M 549 A. Vgl. *Thomas* 1.2 q. 68 a. 8 ad 3. Bei einer Auffassung der Gaben als reiner Geschenke des Hl. Geistes ist die Stelle tatsächlich etwas schwierig.

[3]) Ibidem: „Holocaustum dare est totam mentem igne compunctionis incendere, ut in ara amoris cor ardeat, et quasi delicta propriae sobolis inquinamenta cogitationis exurat".

[4]) Mor. 1.49,78. Ml 75,593 A f.

[5]) n. 79: „Ad utilitatem propriae cognitionis raptim et in momento temporis obruuntur genitae in corde virtutes; qui profecto filii intus per spiritum vivunt, dum exterius carne moriuntur, quia

Ähnlich geschieht es mit den drei göttlichen Tugenden[1]) und mit den Kardinaltugenden[2]), die durch die vier Ecken des Hauses dargestellt sind, das unter dem heftigen Wind (d. i. Versuchung) einstürzte und Söhne wie Töchter Jobs erschlug.

20) Siebengaben und Kardinaltugenden. Die sieben Symptome. Daß die Gaben die treibenden Kräfte auch zur Übung der Kardinaltugenden sind, wurde oben (n. 16) gesagt. Diese sind die vier Eckpfeiler des Tugendbaues. Sie sind es daher, die der Hl. Geist zunächst in der Seele bildet, hernach die Gaben[3]).

Dabei gibt *Gregor* noch eine besondere Aufgabe der „sieben Tugenden" an. Sie dienen als Ausrüstung gegen sieben innere Schwierigkeiten oder Schwächen, die er selbst Versuchungen (tentamenta), *Bonaventura* aber Krankheitsfolgen bezw. -erscheinungen (symptomata), *Thomas* Mängel (defectus) nennt und die in deren Gabentheorien eine nicht unbedeutende Rolle spielen. Es sind Torheit, Stumpfheit, Übereilung, Furcht, Unwissenheit, Härte, Hochmut[4]), also Mängel, zu deren Behebung die Kardinaltugenden nicht hinzureichen scheinen.

---

videlicet virtutes nostrae tentationis tempore etsi in momento turbatae ab status sui incolumitate deficiunt, per intentionis tamen perseverantiam integrae in mentis radice subsistunt". So leben ja auch Jobs erschlagene Kinder unsichtbar („in occulta animarum vita") fort, wenn sie auch dem Fleische nach tot waren. Mor. 35,16,36. Ml 76,770 A.

[1]) Mor. 2,49,79. Ml 75,594 B.

[2]) n. 76. Ml 75,592 C.

[3]) Dies muß nicht zeitlich verstanden werden. Vgl. *Thomas* 1.2 q. 68 a. 8 ad 2.

[4]) Mor. 2,49,77. Ml 75,592 C f: „Intra arcana mentis, quae principaliter his quattuor virtutibus ad summae rectitudinis culmen erigitur, virtutes ceterae quasi quaedam cordis soboles se invicem pascunt. Donum quippe Spiritus, quod in subiecta mente ante alia prudentiam, temperantiam, fortitudinem, iustitiam format, eandem mentem, ut contra singula quaeque tentamenta erudiat, in septem mox virtutibus temperat, ut contra stultitiam sapientiam, contra hebetudinem intellectum, contra praecipitationem consilium, contra

Gregor bietet uns vom Organismus der Gnadengaben ein bestimmtes Bild, voran die drei göttlichen Tugenden, zuletzt die moralischen, die sieben Gaben dazwischen. Es sind die Grundzüge der Gabentheorie des hl. *Thomas*, der allerdings noch die intellektuellen Tugenden in etwa heranzieht[1]).

V.

21) Maximus der Bekenner. Erfordert die Lehre *Augustins* und *Gregors* eine eingehende Besprechung wegen deren Beziehungen zu den Theorien der Scholastiker, so kann man sich bei *Maximus* umso kürzer fassen. Bei ihm finden sich manche Anklänge an die Gabenlehre *Augustins* und *Gregors*.

Der Leuchter des Heiligtums ist ihm die Kirche, die sieben Lampen die Wirkweisen des Hl. Geistes oder die Gnadengaben, die Christus seiner Kirche geschenkt hat[2]). Sie haben die Aufgabe, die verschiedenen Quellen der Sünde, z. B. Torheit (ἄνοια), Schwachheit (ἀσθένεια), Gottlosigkeit (ἀσέβεια), die ungefähr den Symptomen des hl. *Gregors* entsprechen, von der Kirche zu verscheuchen[3]).

Man kann unter den sieben Lampen auch die einzelnen Träger solch. außerordentlicher Gnadengaben verstehen, d. i. Leuchten der Kirche, z. B. weise Lehrer, erleuchtete Hörer, hervorragende Ratgeber, starke Dulder u. s. w.[4]) In ihnen wirkt der Hl. Geist durch Furcht, Pietät und Wissenschaft die Reinigung (κάθαρσις), durch Starkmut, Rat, Einsicht die Erleuchtung (φωτισμός), durch Weisheit die Vollendung (τελειότης)[5]).

timorem fortitudinem, contra ignorantiam scientiam, contra duritiam pietatem, contra superbiam det timorem".

[1]) Vgl. *Thomas* 1.2, q. 68 a. 8 c.

[2]) Ad *Thalassium* quaestio 63. Mg 90,672 A ff. Die entsprechenden Scholien n. 13 ff. Mg 90,688 C ff.

[3]) Quaest. 63. Mg 90,672 D: „λύχνου γὰρ τρόπον τὸ σκότος λύοντος, πᾶσα τοῦ Πνεύματος ἐνέργεια τὴν πολύτροπον γένεσιν τῆς ἁμαρτίας ἐξωθεῖσθαι τῆς Ἐκκλησίας καὶ ἐπελαύνειν πέφυκε".

[4]) 673 A f.

[5]) 673 C. Vgl. Scholion 17. Mg 90,689 A.

Nach einer anderen Deutung ist ihm der Leuchter die gläubige Seele, die sieben Lampen die sieben Gaben, die jenem Menschen zuteil werden, der, soweit es menschenmöglich ist, christusähnlich lebt[1]). Die sieben Ölnäpfchen (ἐπαρυστρίδες, infusoria) sind ihm — und das ist von Interesse — Habitus (ἕξεις), aus denen die Gnadengaben gespeist werden wie das Licht durch das Öl[2]).

An anderer Stelle deutet er, wie bereits oben (n. 7) gesagt, den Stein als den werktätigen Glauben, die sieben Augen als die sieben Gaben[3]). Die Einzelheiten dieser Ausdeutung sind deshalb von geringem Wert, weil ihnen eine unrichtige Lesart zugrunde liegt[4]). Die Grundgedanken sind folgende: Die sieben Gaben dienen zur Erfüllung der Gebote, einer jeden fällt dabei eine besondere Aufgabe zu, z. B. der Furcht die Enthaltsamkeit vom Bösen, der Stärke die Übung des Guten u. s. w. Die Weisheit, als die unfaßbare Einigung mit Gott, krönt das Ganze[5]).

Den Gaben kommt eine gewisse Rangordnung zu. Die einen, wie die Weisheit, stehen Gott näher, die andern, wie die Furcht, uns. Von dieser müssen wir anfangen und stufenweise von einer zur andern gelangen[6]). Niemand kann zur Weisheit gelangen, der die übrigen Grade nicht durchlaufen hat. Deshalb hat die hl. Schrift sie so aufgezählt, daß wir die richtige Reihenfolge erlernen[7]).

Der Glaube muß sich betätigen durch Erfüllung der Gebote. Dazu erleuchtet uns der Hl. Geist durch die sieben Augen des Glaubens, d. h. durch die sieben Gaben. Wenn wir trotzdem die Gebote nicht erfüllen, sind wir

[1]) 680 A ff. [2]) 680 D.

[3]) Quaest. 54 und die dazu gehörigen Scholien n. 24 ff. Mg 90,521 A ff, 532 D ff. Das meiste hievon hat er wortwörtlich auch in „Capitum quinquies centenorum" centuria 3,38 ff; hier folgen die einzelnen Scholien unter fortlaufenden Nummern gleich dem Kapitel, zu dem sie gehören. Mg 90,1276 B ff.

[4]) Vgl. Mg 90,1275 Anm. b.

[5]) Cap. quinq. cent. 3,38,39. Mg 90,1276 B ff.

[6]) 40. Mg 1277 A f. [7]) 41. Mg 1277 B f.

selbst schuld, daß unser Glaube blind und augenlos ist, und werden gerechter Weise auf ewig gezüchtigt[1]).

Es sind Gedanken, die wir bei *Augustin* und *Gregor* schon gefunden haben.

22. Aus der nachpatristischen Zeit sei hier nur auf den hl. *Bernhard von Clairvaux* verwiesen. Er kommt öfter auf die sieben Gaben zu sprechen[2]). Allein seine Äußerungen scheinen keinen Fortschritt zu bedeuten. Er weicht von der Überlieferung stark ab. Es scheint ihm eben nicht darum zu tun gewesen zu sein, die Gaben zu erklären, sondern vielmehr von ihnen auszugehen, um verschiedene Lehren und Nutzanwendungen daran zu knüpfen.

Sodann macht mich die Schriftleitung auf das Zeugnis der alten Liturgien aufmerksam[3]). Den wichtigsten Text bietet die westgothische Liturgie Spaniens, die unter dem Namen „Mozarabische Liturgie" bekannt ist. Im „Liber ordinum"[4]) findet sich ein Gebet, in dem der Bischof über diejenigen „qui renati sunt sacri Baptismatis fonte" in 7 Anrufungen die einzelnen der 7 Gaben erfleht[5]). — Die heutige Anrufung des „Spiritus septiformis", die im Pontificale Romanum enthalten ist, steht fast mit denselben Worten im Sacramentarium Gelasianum[6]) und im Sacramentarium Gregorianum[7]).

VI.
Ergebnisse

23. Die Vätertexte über die Siebengaben[8]) geben ein Bild von der exegetischen und dogmatischen Überliefe-

[1]) Cap. 42 u. 43. Mg 90,1277 C ff.

[2]) Sermo in tempore resurrectionis 3,6. In Annunt. B. M s. 2,5; De diversis 14. Ml 183. 292. 392. 574—7. Sententiae n. 27,34. Ml 183, 753; 755. Confer in cant. comment. ex *Bernardo* n. 7. Ml 184,413 f.

[3]) Vgl. *J. B. Umberg*, Confirmatione baptismus „perficitur", Ephemerides theologicae Lovanienses 1 (1924) 505—17, bes. 514.

[4]) Ed. *Férotin* Sp. 36 f; vgl. 34.

[5]) Den Text bietet *J. B. Umberg* S. 516 Anm. 8.

[6]) Ed. *Wilson* S. 87.

[7]) Ml 78,90.

[8]) Zu den klaren Texten kommen Anspielungen, die für sich allein dunkel, nur beim Vergleich mit klaren Texten verstanden werden können, z. B. *Clemens Alex.*, Paedag. 3,12. Mg 8,665 C: „Τὸ Πνεῦμα τῇ ἑπτάδι ἐπάδων"; *Stählin* I 284,17 f; *Greg. Naz.* Or. 41,13. Mg 36,445 C; *Joh. Damasc.* Hom. 2. in Nat. B. M. V. 7. Mg 96,692 D.

rung. Es fragt sich nun, inwieweit wir es mit einem einmütigen Väterkonsens zu tun haben. Liegt eine Auslegung der fraglichen Schrifttexte, liegt ein Glaube bezw. eine Lehre vor, von der man sagen kann, sie sei die einmütige Auslegung und Lehre der hl. Väter?

Insoweit als dies der Fall ist, haben wir es mit Offenbarungsgut (depositum fidei) zu tun. Denn darin stimmen alle überein, a) daß die Lehre von den Siebengaben aus der Offenbarung, nicht aus menschlichen Erkenntnisquellen zu schöpfen ist; und b), daß als Offenbarungsquelle hier nicht die mündliche Überlieferung, sondern die hl. Schrift in Betracht kommt. Nie berufen sich die Vv. auf die Überlieferung, sondern stets auf die Schrift, und wo sie von der jüdischen Überlieferung berichten (n. 1 und 7), ist es stets der Hinweis, daß auch die Juden den Schrifttext so (n. 1) oder ähnlich (n. 7) verstanden. Wir haben also den typischen Fall einer exegetischen Überlieferung (traditio interpretativa) vor uns. Kein Rinnsal der Offenbarung läuft hier neben der hl. Schrift.

24) Welche Schrifttexte aber kommen nun ernstlich in Betracht? 1) Einmütigkeit der Vv. herrscht ohne Zweifel darin, daß Is 11,2 f der klassische Text ist, der seinem Literalsinn nach von den Siebengaben handelt (n. 2). Freilich wie weit die Aufschlüsse gehen, die er uns gibt, darin weichen die Ansichten sehr voneinander ab (n. 4). 2) Von den übrigen angeführten Schrifttexten (n. 5—9) fand, wenn wir von den Zachariastexten (n. 7) absehen, keiner eine allgemeine Anerkennung. Nicht bloß lassen sich für die meisten Texte (n. 5) nur einzelne Vertreter, für die übrigen nur wenige geltend machen, sondern die Texte werden als Offenbarungsquellen für diese Lehre von einer ganzen Richtung der Vv. abgelehnt, wenn nicht ausdrücklich (z. B. *Cyrill* n. 6), so doch stillschweigend: sie verurteilen die hermeneutischen Methoden, die zu dieser Auslegung führten, nämlich die Zahlenmystik (n. 5) und die allegorische Deutung.

3) Am ehesten kämen noch die Zachariastexte in Betracht (n. 7). Die Auslegung dieser Texte im Sinne der Siebengaben hat ein ähn-

lich hohes Alter wie die des Isaiastextes, nach dieser die meisten Vertreter und hat sich im Morgen- und Abendland (*Maximus, Gregor*) erhalten bis in die späteste Väterzeit. Der Wortlaut spricht aber wohl nicht von den Siebengaben, und wenn dies zutreffen würde, so wäre seine Deutung noch schwieriger als die von Is 11,2—3.

25) Alles läuft daher auf die Frage hinaus, welches nach einmütiger Ansicht der hl. Väter der Sinn von Is 11,2 f ist. Die oben (n. 1) erwähnte allgemeinste Auslegung hat zwar sicher die einmütige Zustimmung der Vv. für sich, enthält aber nichts Neues oder Spezifisches, d. h. nichts, was nicht in zahlreichen anderen Schrifttexten ebensogut ausgesprochen wäre wie bei Is oder was nicht von anderen Gnadengaben ebensogut gesagt werden könnte wie von den Siebengaben.

Wenn ferner gelehrt wird, daß die bei Is aufgezählten Gaben nicht bloß Christus, sondern auch der Kirche und den Christgläubigen irgendwie gegeben sind, Christus aber dabei ein wesentlicher Vorzug gesichert bleibt (n. 2), so wird diese Lehre die allgemeine Zustimmung der Vv. finden. Die Meinungen werden nur darin auseinandergehen, ob diese Lehre auch durch den Wortlaut bei Is ausgesprochen (n. 2; *Augustinus*text) oder vielmehr ein Schluß aus dieser und weiteren geoffenbarten Prämissen, eine conclusio theologica ist.

Aber die größte Meinungsverschiedenheit herrscht sicher in jenen Punkten, die die Grundlage für die Lehre von den Siebengaben sind. Es frägt sich 1) ob bei Is nicht bloß sieben Geistesgaben genannt, sondern erschöpfend aufgezählt sind, mit andern Worten, ob der bestimmten Siebenzahl der Aufzählung, die allen Vv. sicher ist, auch eine bestimmte Zahl Sieben der Gaben entspricht, so daß also keine achte Geistesgabe dieser Art existierte und auch nicht etwa zwei Namen (z. B. Weisheit und Verstand) als Hendiadyoin bloß einer Geistesgabe in Wirklichkeit entsprächen. 2) Sodann ist die Frage, ob hier eine bestimmte Gattung von Geistesgaben gemeint ist, die gattungsverschieden von Charismen und Tugenden sind. Oder sind sie 3) gar beides, die sieben (1) Arten dieser Gattung (3), wie es die Lehrer der Schule fassen?

Die einen Vv. bejahen, die anderen verneinen diese Fragen (n. 4 und 5) und was mehr ist, diese Auslegungen — nennen wir die letzte im Gegensatz zur allgemeinen die spezifische — stehen zueinander nicht nur in dem Gegensatz, daß die eine mehr herausliest und den Text konkreter deutet, sondern beide Deutungen scheinen sich geradezu auszuschließen. Wenn nämlich Is von den sieben Arten einer bestimmten Gattung von Gnadengaben spricht, so redet er eben nicht von der Fülle der Gnade, sondern von einem bestimmten Teil, und wenn er von der Fülle spricht, so ist eben nicht von einer bestimmten Gruppe die Rede.

Dies hindert freilich viele hl. Väter keineswegs, sowohl am einen wie am anderen Sinne festzuhalten. Wir hätten dann einen doppelten Literalsinn, einen allgemeinen, von allen Vätern anerkannten und einen spezifischen, von vielen Vv. außerdem vertretenen. Stünde dies fest, so wäre für uns, die wir einen doppelten Literalsinn der Schrifttexte nicht anerkennen, gewiß, daß nur die eine und zwar die allgemeine, weil sicher einmütige, Auslegung in Frage käme.

26) Allein ganz sicher scheint es nicht, ob sich beide Deutungen ausschließen. Jedenfalls scheint es dem hl. *Thomas* im Gegensatz zu *Bonaventura* gelungen zu sein, durch seine geniale Gabentheorie diesen Gegensatz zu überbrücken. So fragt es sich also immer noch, ob sich nicht auch für die spezifische Deutung jenes Mindestmaß von Einmütigkeit unter den Vv. vorfindet, das als Kriterium der Offenbarungsüberlieferung und Norm der katholischen Schrifterklärung erfordert und hinreichend ist.

Alter und Verbreitung der spezifischen Deutung sind ohne Zweifel höchst beachtenswert. Sie liegt nach *Hieronymus* (n. 1 und 7) bereits in der jüdischen Schrifterklärung, ja nach Ps.-*Justinus* (n. 4) irgendwie schon im vierten Jahrhundert vor Christus vor. Vielleicht kann es als Bestätigung dafür angesehen werden, wenn Verteidiger des Christentums gegen die Juden wie *Justinus* und *Tertullian* (n. 3) betonen, daß der — also wohl auch den Juden bekannte — siebenartige Geist von den Juden aus- und bei

den Christen eingezogen sei, während, wie später *Ambrosius* (n. 9) sagt, die einst durch das Gesetz vertriebenen sieben bösen Geister wieder in die Juden zurückkehrten.

Allein *Justinus* und *Tertullian* scheinen nichts zu wissen von der spezifischen Deutung, weder von einer bestimmten Gattung — denn sie identifizieren die Gaben mit den Charismen (n. 3) — noch von einer bestimmten Zahl. Denn was sie von den sieben Gaben zu den neun Charismen führt, ist offenbar nicht die Zahl, sondern der ähnliche Wortlaut („Weisheit" — „Rede der Weisheit", 1 Kor 12,8).

Zahlenmystik und Allegorie, diese bei der Gabenlehre so einflußreichen Faktoren, begegnen uns zuerst in Alexandrien bei *Clemens von Alexandrien* (n. 7) und *Origenes* (n. 6). Dort also dürfte die spezifische Deutung christlicherseits ihren Ursprung haben und entweder selbständig oder unter dem Einfluß jüdischer Deutung entstanden sein. Das dort beliebte allegorisierende Verfahren war auch einer Entwicklung der Gabenlehre ohne Zweifel viel günstiger als die nüchterne Pflege des buchstäblichen Sinnes. Üppig entwickelte sich die spezifische Deutung, nunmehr mit Einbeziehung der Apokalypse (n. 8), vom vierten Jahrhundert an (n. 5—9,10 ff), besonders bei den vier großen lateinischen Kirchenvätern, von denen *Ambrosius* in der Spekulation der kühnste war (n. 4 u. 8).

Allein sie blieb nicht unwidersprochen. Antiochenisch gerichtete Exegeten finden bei Is nichts von einer bestimmten Zahl (n. 4), ja sie lehnen für den Zachariastext die Siebenzahl und Allegorie ausdrücklich ab (n. 5).

Wenn man nun bedenkt, daß der ablehnende Teil der Vv. ansehnlich ist und den bessern Teil insofern darstellt, als das hermeneutische Verfahren der übrigen wissenschaftlich nicht tragfähig ist, so scheint es recht gewagt, von einem einmütigen Väterkonsens für die spezifische Siebengabenlehre und die entsprechende Deutung von Is 11 zu sprechen.

27) Noch weniger einmütig sind natürlich jene Spekulationen, welche besonders seit dem vierten Jahrh. einsetzen, die spezifische Siebengabenlehre bereits voraus-

setzen und nunmehr den innern Grund der Siebenzahl (n. 4), die Eigenart dieser Gnadengattung gegenüber anderen Gnadengeschenken z. B. Seligkeiten (n. 10), Tugenden (n. 15) etc. zu erklären suchen.

Was diesbezüglich an wertvollen Gedanken in den Schriften der Väter enthalten ist, entging dem Scharfsinn der Lehrer der Schule nicht, sondern wurde in ihren geistvollen Gabentheorien verarbeitet. Wenn wir dann sehen, daß sie in wichtigen Punkten von einander gänzlich abweichen, so ist das ein Beweis dafür, daß die positive Überlieferung der Väter nicht so eindeutig ist, sondern der Spekulation einen breiten Spielraum läßt. Ja, oft gehen die Meinungsverschiedenheiten der hl. Kirchenlehrer geradezu auf gegensätzliche Auffassungen der heil. Väter zurück. So folgte *Bonaventura* mehr dem hl. *Augustin* (n. 10), *Thomas* mehr *Gregor* (n. 20), und dies ist nicht zuletzt der Grund für ihre ganz abweichenden Gabentheorien.

28) Nach den hl. Vätern sind also bei Isaias 11 sieben Dinge aufgezählt, die, sofern sie mit einfachen Namen[1]) bezeichnet werden und den Menschen zukommen, eine gewisse Ähnlichkeit mit den neun Charismen haben, hauptsächlich aber die Erfüllung der Gebote bewirken und dadurch den Tugenden ähnlich, wenn nicht mit ihnen identisch sind. Sofern sie Geist der Weisheit etc. genannt werden, sind sie Einwirkungen des Hl. Geistes. Diese hl. Siebenheit (sacer septenarius) von Gaben, nach welcher der Hl. Geist „siebenförmig" („septiformis munere") genannt wird, ruht mit Vorzug auf Christus dem Herrn, aber auch auf seiner Kirche, ja auf jedem Christen als einem lebendigen Glied des mystischen Leibes Christi. Dieser siebenartige Geist ist also mit dem Gnadenstand, dem lebendigen Glauben, der Innewohnung des Hl. Geistes bei Mensch und Engel (n. 7) verbunden.

---

[1]) Einfach ist „Weisheit etc.", zusammengesetzt „Geist der Weisheit etc." Die „Weisheit" wird vom „Geist der Weisheit" d. h. einer entsprechenden Einwirkung des Hl. Geistes verursacht (n. 1, 9, 10, 14, 19) und ist daher wie diese dessen Gabe.

Durch die Siebenzahl der Gaben und ihre ausdrückliche Aufzählung bei Is 11 soll zunächst die Fülle des Hl. Geistes und seines Gnadenwirkens ausgedrückt sein. Allein möglicherweise besteht das Gesamtwirken, also die Fülle des Hl. Geistes überhaupt gerade und nur in diesen sieben Teilwirkungen. Ja möglicherweise sind diese sieben Gaben sogar gattungsverschieden von den übrigen Gnadengeschenken und artverschieden unter sich, immerhin aber unzertrennlich mit jenen und unter sich verbunden.

Literaturberichte

Rezensionen und kürzere Anzeigen

Geschichte der alten Philosophie von *Hans Meyer*. (Philosophische Handbibliothek, Band X). Kösel-Pustet, München 1925. gr. 8°. 510 S. M 11.—, geb. M 13.—.

Was am vorliegenden Werke am meisten auffällt und in erster Linie Anerkennung verdient, ist die große Gewissenhaftigkeit, mit der der Verfasser alle seine Behauptungen rechtfertigt. Überall werden die Quellen angegeben, aus denen er schöpft. Bloße Konjekturen und Hypothesen werden überall mit echt wissenschaftlicher Akribie als solche kenntlich gemacht, ebenso die Ergebnisse fremder Untersuchungen, die nach sorgfältiger Überlegung übernommen werden. Der Leser gewinnt dadurch den Eindruck, einem durchaus zuverlässigen Führer zu folgen. Er folgt ihm gern und ohne Mühe, weil die Sprache trotz der beständigen Kontrollnoten leicht dahinfließt und sich durch große Einfachheit und Klarheit auszeichnet. Durch den engen Anschluß an die Quellen und ihre allseitige Ausnützung wird manches in neues Licht gerückt. So tritt gegenüber dem destruktiven linken Flügel der Sophisten der aufbauende rechte stark in den Vordergrund. *Sokrates* erscheint infolgedessen nicht mehr als ein so einsamer Denker und gegensätzlicher Charakter. Am meistem erwartet man von der Darstellung des aristotelischen Systems, weil sich *H. Meyer* auf diesem Gebiet schon früher durch Spezialstudien als tüchtigen Forscher ausgewiesen hat. Die Erwartung wird nicht getäuscht. Wieder dieselbe vorsichtige und gewissenhafte Führung an Hand der einzelnen Schriften und Dialoge nur mit eindringenderer Analyse. Nach den viele Jahrhunderte alten Kontroversen über manche Punkte des aristotelischen Systems wird man nicht eine Darstellung verlangen können, gegen die niemand etwas einzuwenden hat. Aber so viel wird dem Verf.

jedermann zugestehen müssen, daß er für alle seine Stellungnahmen wenigstens gute Gründe hat, so wenn er gegen *Rolfes* und *Brentano* die Ansicht verficht, daß Gott nach *Aristoteles* nur Zweckursache der Weltbewegung sei, nicht auch Wirkursache und nicht Schöpfer der Materie.

Innsbruck. Andreas Inauen S. J.

Geschichte der Philosophie von der Romantik bis zur Gegenwart, von *Max Ettlinger*. (Philosoph. Handbibliothek, Bd. VIII). Kösel-Pustet, München 1924. gr. 8°, VIII u. 326 S. M 6.50, geb. M 7.70.

Dieser achte Band bedeutet für die Philosophische Handbibliothek einen Gewinn, zu dem man ihr glückwünschen muß. Der Verfasser hat sich in dem überaus schwierigen Stoff gründlich hineingearbeitet und lebendig hineingefühlt. Man merkt das an den klaren Einteilungen und Übersichten, an der gelungenen Auswahl des Wichtigsten und an der lebhaften und geistreichen Darstellungsweise.

Die beiden ersten Hauptabschnitte: 1. „Die Philosophie der Romantik" (1794—1831) und 2. „Das Zeitalter der Epigonen" (1831—1865) sind jedenfalls mit Geschick abgegrenzt. Weniger glücklich erscheint uns die Zweiteilung des Zeitraumes von 1865 an in einen 3. Hauptabschnitt: „Methodologische und kulturphilosophische Neuorientierung" (1865—1900) und in den 4.: „Auferstehung der Metaphysik" (seit 1900). Denn die bedeutendsten Köpfe des dritten Hauptabschnittes ragen durch ihr Leben und ihre Wirksamkeit in den vierten hinein und die Auferstehung der Metaphysik wird schon von einigen aus ihnen angebahnt.

Mit Recht findet der Verf. die Eigenart des romantischen Zeitalters am besten ausgeprägt bei der Gruppe: *F. E. D. Schleiermacher, F. Schlegel, F. X. v. Baader, A. Schopenhauer*. *E.* bezeichnet sie als Problematiker. Vielleicht könnte man sie eindeutiger Vertreter des Fideismus und Intuitionismus nennen. An der Seite dieser Problematiker stehen noch zwei Hauptrichtungen: „Die Systematiker", welche der Verf. S. 10 bestimmter als Fortsetzer der mit *Descartes* angehenden Rationalistenreihe bezeichnet, und die Gruppe der Psychologisten, „die vorwiegend aus der empiristischen Mitgift schöpft, die auf *Kant* von der englischen Denkerreihe von *Bacon* bis *Hume* überkommen war".

Auch über das zweite Zeitalter, wo die vielen Schattierungen eine Klassifikation ungemein erschweren, bietet der Verf. eine recht gute Übersicht. Er unterscheidet fünf Gruppen: 1. Materia-

listen und Positivisten, 2. Philosophiehistoriker, 3. theistische Religionsphilosophen und Ästhetiker, 4. psychologistische Systematiker, 5. Neuaristoteliker. Ein Vergleich mit den früheren drei Gruppen ergibt: Abbau des Rationalismus, Wachstum der empiristisch-positivistischen Strömung in Gruppe 1, 2 und 4, Auftauchen metaphysischer Synthesen von Erfahrung und Denken in der 3. und 5. Gruppe.

Die dritte Periode ist gekennzeichnet durch das Wiederaufleben des Rationalismus in der Marburger und Badischen Schule, durch eine Hochflut der pragmatistisch-intuitionistischen Lebensphilosophie und die weitere Erstarkung der Metaphysik mit zuerst vorwiegend monistischer, dann theistischer Färbung.

So ist es dem Verf. gelungen, in der chaotischen Masse eine ziemlich durchsichtige Gliederung aufzuzeigen. Ein guter Kunstgriff war die anhangweise Behandlung der ausländischen Philosophie. Sie wird damit gerechtfertigt, daß die deutschen Denker in dieser Periode fast durchwegs die Führung haben. Die große Übersichtlichkeit und die jedem Abschnitt vorausgehenden allgemeinen Charakteristiken und tabellarisch-biographischen Zusammenfassungen empfehlen das Werk für Unterrichtszwecke. Dagegen dürften dem Anfänger manche geistreiche Anspielungen nicht immer gleich verständlich sein, ebenso die verschiedenartigen Gedanken, die oft in einem einzigen Satz von etwas schwerfälligem Bau ausgedrückt werden.

Innsbruck. Andreas Inauen S. J.

Philosophisches Lesebuch. Herausg. von Dr. *Max Ettlinger* —Münster, Dr. *Paul Simon*—Paderborn, Dr. *Gottlieb Söhngen*—Köln. gr. 8° 443 S. Kösel-Pustet, München 1925. Geb. M 6.—.

Philosophisches Lesebuch. In Verbindung mit *Klem. Baeumker, Stanislaus von Dunin-Borkowski S. J., M. Grabmann, W. Switalski, J. Werra* herausgegeben von *Bernhard Grimmelt, Franz Humberg* und *Jos. Rohfleisch.* gr. 8°, VII u. 392 S. Aschendorff, Münster 1925. Geb. M 6.50.

Das Lesebuch von Kösel-Pustet ist seiner ganzen Anlage nach in erster Linie auf den Unterricht in der Geschichte der Philosophie eingestellt, das von Aschendorff auf die systematische Philosophie. Daher sind im ersten die Stücke nach der zeitlichen Folge der Philosophen angeordnet, im letzten nach den Problemen, und zwar I. vom Erkennen, II. vom Sein, a) Gott, b) Mensch und Unsterblichkeit, III. vom sittlichen Handeln: a) Gott gegenüber, b) im Staate. Umfang und Zweck bedingen, daß im ersten

doppelt soviel Auktoren auftreten als im zweiten, da hier *Plato*, *Aristoteles*, *Augustinus*, *Thomas* als die ersten Vertreter der Philosophia perennis bei allen Hauptproblemen wiederkehren. Beide Werke tragen aber im Anhang noch einem sekundären Zweck Rechnung. Das philosophiegeschichtliche Lesebuch Kösels bringt dort außer einer ausgezeichneten Zeittafel eine Problemtafel. Diese übersichtliche Gruppierung der Lesestücke nach den philosophischen Hauptdisziplinen und ihren Hauptproblemen veranschaulicht recht gut den Reichtum und die Vielseitigkeit der Auswahl. Das systematisch eingestellte Lesebuch Aschendorffs kommt philosophiegeschichtlichen Wünschen in etwa entgegen durch ein Verzeichnis der Philosophen und ihrer Hauptschriften, die in Kösels Sammlung vermißt werden. Dagegen sind an diesem noch die gelungenen philosophischen Charakterköpfe, gezeichnet von *Franz Kotzian* (München), lobend zu erwähnen.

Die Namen der Gelehrten, die die Herausgabe beider Sammlungen geleitet haben, verbürgen schon für sich selbst eine gute Auswahl. Stichproben bestätigen die Erwartung. Dem tut es keinen Eintrag, daß man in einzelnen Fällen anderer Meinung sein könnte.

Innsbruck. Andreas Inauen S. J.

Pessimistische Religionsphilosophie der Gegenwart. Von *Fritz-Joachim von Rintelen*. Untersuchung zur religionsphilosophischen Problemstellung bei *Eduard von Hartmann* und ihre erkenntnistheoretisch-metaphysischen Grundlagen. München 1924. Pfeiffer & Co.

Der Versuch *Hartmanns*, für alle kommenden Zeiten eine Religion des Geistes zu begründen, muß schon von vornherein reizen, nicht nur den neuen Bau auf seine Haltbarkeit zu prüfen, sondern auch die einzelnen Komponenten seiner Synthese herauszuschälen, das ganze Gebäude in seinem inneren Gefüge vor unserem Geistesblick erstehen zu lassen und den Eindruck zu verfolgen, den es auf Mit- und Nachwelt gemacht hat.

Diese Aufgabe hat sich *R.* als Ziel gesteckt. Ohne *H.s* System gerade im einzelnen darstellen zu wollen, werden doch die leitenden Gedanken herausgearbeitet, in denen *H.s* Bedeutung und sein Einfluß auf weitere Kreise gelegen ist. Über *H.* hinaus erstreckt sich das Interesse des Verf.s auch auf die allgemeine religionsphilosophische Lage. Ferner will er nicht nur referieren, sondern zugleich auch persönlich Stellung nehmen unter gleichzeitiger Heranziehung zahlreicher Denker unserer Zeit (6). Diese kommen denn auch in reichem Ausmaß zu Wort; etwas weniger hätte nicht geschadet.

Mit Recht hält es *R.* „für unzweckmäßig, an unsern Philosophen von vornherein mit fremden Prinzipien von außen heranzutreten, wie es häufig bei der Kritik *Hartmanns* geschehen ist. Seine eigenen Erkenntnisprinzipien sollen sein System durchleuchten, um uns zum Verständnis zu bringen, wie er zu seinen religionsphilosophischen Thesen kommen konnte, vielleicht mußte" (9). Die „immanente Kritik" führt uns jedenfalls tiefer in das Verständnis des Systems ein. Dazu dienen auch die Darlegungen über die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen und die historische Eingliederung und Bedingtheit von *H.s* System. So ist der Boden bereitet, um auf das Wesen der Religion bei *H.* und seine religionsphilosophischen Zentrallehren einzugehen. Der Sache entsprechend bildet das den weitaus umfangreichsten Teil der Arbeit. Es folgt dann noch ein Kapitel über die sittlich-religiöse Persönlichkeit und eine zusammenfassende Kritik mit Rück- und Ausblicken.

Daß man bei *H.* eine befriedigende Lösung der religionsphilosophischen Probleme nicht erwarten kann, ist leicht begreiflich. ' ch eine einheitliche, organische Synthese ist ihm nicht gelungen. Seine ‚Religion des Geistes' bleibt „ein künstliches Produkt, in dem rationalistische Elemente, deistische, kantianische, pragmatische wie positivistische, pessimistische und optimistische u. a. m. nebeneinander stehen und um die Herrschaft ringen, wobei es schwer fällt, in dieser Kombination eine einheitliche Linie zu finden" (184). Und wenn *H.* meint, „eine Synthese gefunden zu haben, so können wir sie nur als undurchführbaren, in sich widerspruchsvollen Kompromiß bezeichnen" (148).

Es ist für den Leser nicht immer gerade leicht, den Ausführungen des Verf.s zu folgen. Der geistige Gewinn, den er aus dem Werke schöpft, nicht zuletzt die Berührung mit religionsphilosophischen Fragen und Problemen der Gegenwart, läßt ihn aber die aufgewandte Mühe leicht vergessen.

Innsbruck. Lorenz Fuetscher S. J.

Thomas von Aquin als Bahnbrecher der Wissenschaft. Von *Aemilian Schöpfer*. 8° (204 S.) Innsbruck 1925, Tyrolia. S 5.80.

Das Büchlein von *Aem. Schöpfer* gliedert sich in drei Teile; der erste führt uns den wissenschaftlichen Betrieb der mittelalterlichen Universität und den Einfluß der neu erstandenen Bettelorden auf dieselbe vor Augen, zeigt uns *Thomas* als Lehrer in den verschiedenen Lehrperioden zu Paris und in Italien und deckt endlich das Entstehen, den Verlauf und den durch *Thomas* erzielten glücklichen Ausgang der wissenschaftlichen Revolution

im 13. Jahrh. auf. Im 2. Kap. begegnet uns der englische Lehrer als Philosoph und Theologe; es wird namentlich betont, wie meisterhaft er die Grenzlinien zwischen den beiden Wissensgebieten gezogen. Näher geht der Verf. im einzelnen ein auf die Stellung des Heiligen zur Naturforschung, und behandelt speziell die Probleme der Weltbildung und des Weltsystems; im engen Anschluß daran wird uns weiters seine Naturphilosophie vorgelegt. Im 3. Kap. tritt der Antipode von *Thomas, Kant*, auf den Plan, von dem gezeigt wird, wie er der neueren Zeit seinen Stempel aufdrückt, aber zugleich Schuld an der Zerfahrenheit und Unzufriedenheit dieser Zeit trägt, die zu bannen nicht der Ruf: „Zurück zu Kant", sondern: „Zurück zu Thomas" vermag.

Wir sind gewohnt, von dem berühmten Exegeten und Politiker nur Gediegenes zu erwarten; auch dieses Büchlein enthält auf engem Raum konzentriert eine Fülle von Gedanken und Anregungen nicht bloß für den Laien, sondern auch für den Fachmann. Besonders fein und originell ist die Stellungnahme des Heiligen zur Naturforschung gezeichnet, wobei der Verf. sich als den gewiegten Kenner des Fragenkomplexes von Bibel und Wissenschaft verrät. Der Einheitsgedanken des Ganzen soll, wie der Titel uns erkennen läßt, darin bestehen, *Thomas* als Bahnbrecher der Wissenschaft hinzustellen. Wenn auch der 3. Teil über den Rahmen dieser Zwecksetzung hinausgreift, so sind doch die zwei früheren Kap. im großen und ganzen unter dieser Rücksicht behandelt; des öfteren werden die Lehren der Vorläufer des hl. Lehrers vorgeführt, um das Neue und Selbständige mehr hervortreten zu lassen. Freilich, eine erschöpfende Behandlung dieser schwierigen Frage bietet die Arbeit nicht, will sie wohl auch nicht bieten; vielleicht hätte aber doch die jüdisch-philos. Literatur, wie sie von *Avencebrol* und *M. Maimonides* namentlich vertreten ist, herangezogen werden können. Denn wie *S. Guttmann* (Das Verhältnis des Thomas v. Aquin zum Judentum und zur jüdischen Literatur, Göttingen 1891) und andere gezeigt haben, wurde der Strom der thomistischen Lehre von dieser Seite nicht unbedeutend gespeist, zumal in der Frage vom Verhältnis von Wissen und Glauben. So finden sich beispielsweise die fünf Gründe der Konvenienz der Offenbarung trotz der natürlichen Erkenntnismöglichkeit von Gottes Existenz und Eigenschaften bereits samt und sonders bei *M. Maimonides* in dessen „Führer der Verirrten" (siehe *Guttmann*, S. 34 f).

Dem nicht streng wissenschaftlichen Charakter der Arbeit entsprechend wird auch fast ganz vom wissenschaftlichen Apparat abgesehen. Man könnte aber doch zweifeln, ob nicht ein mäßiger

Gebrauch desselben zweckdienlicher wäre; jedenfalls hätte es die Bedeutung des Buches für Fachleute gesteigert und andere Leser dazu geführt, die verstaubten Bände des hl. *Thomas* nachzusehen und sich an der Hand des Büchleins in die nicht allzuleichte Lektüre derselben einführen zu lassen. Die Sprache ist schön, bilderreich und auch für den Laien verständlich, wenn auch vielleicht nicht jeder Ausdruck auf die Goldwage zu legen ist, z. B. wenn S. 159 das Prinzip vom hinreichenden Grunde dem Kausalitätsprinzip gleichgesetzt wird. Sehr treffend wird am Schluß gegen allenfalsige Übertreibungen bemerkt, das bloße Kopieren der Lehre des hl. *Thomas* genüge für unsere Zeit nicht; solches behaupten wollen, hieße gegen die gesunden Prinzipien des Heiligen selbst verstoßen.

Innsbruck. Josef Santeler S. J.

Neu aufgefundene Werke des Siger von Brabant und Boetius von Dacien. Von *Martin Grabmann.* (Sitzungsberichte der Bayr. Akademie der Wissenschaften). München 1924, Verlag der bayr. Akad. d. Wiss., in Komm. des G. Franz'schen Verlags. 48 S. 8°.

Am 7. März 1277 verurteilte Bischof Stephan Tempier von Paris 219 Sätze, die nach dem Berichte der Zeitgenossen zum größeren Teil den Schriften des *Siger von Brabant* und *Boetius von Dacien* entnommen waren. Über Leben und Schriften dieser zwei Häupter des lateinischen Averroismus an der Pariser Artistenfakultät wußte man bis in die neuere Zeit sehr wenig. Erst 1898 hat *Cl. Baeumker* die „Impossibilia" des *Siger* herausgegeben und nähere Daten zu seinem Lebensbild geliefert. P. *Mandonnet* hat 1911 weitere Schriften veröffentlicht: Quaestiones logicales, Quaestiones naturales, De aeternitate mundi und De anima intellectiva, welch letztere Schrift eine Antwort auf das Opusculum des heil. *Thomas*, De unitate intellectus contra Averroistas ist. Außerdem wußte man noch, daß ein Kommentar *Sigers* zum dritten Buche De anima in einem Codex des Merton College in Oxford erhalten ist. Dem unermüdlichen Forscherfleiß *Grabmanns* ist es nun geglückt, durch einen Fund, den er in der Staatsbibliothek zu München am 3. Juli 1923 machte, neue Schriften des *Siger* zu entdecken, die den Umfang der bisher bekannten um das 10—15fache übertreffen. Die Schriften sind folgende: 1. Quaestiones zu den vier ersten Büchern der Physik; 2. Quaestiones zum achten Buch der Physik; 3. Quaestiones zu De somno et vigilia; 4. Quaestiones zum ersten, zweiten und vierten Buch der Meteorologica; 5. Quaestiones zu De iuventute et senectute; 6. Quaestiones zu den beiden ersten Büchern

De anima; 7. Quaestiones zu De generatione et corruptione; 8. Quaestiones zu den vier ersten Büchern und zu einem Teil des fünften Buches der Metaphysik. Leider sind die anstößigen Stellen im Codex durch dicke Tintenstriche unleserlich gemacht; doch gibt *Gr.* die Hoffnung nicht auf, den Text wieder herstellen zu können. Er betrachtet es als seine erste Aufgabe für die nächste Zeit, die aufgefundenen Schriften herauszugeben. Sie werden zweifelsohne viel dazu beitragen, unsere Kenntnis über das wissenschaftliche Leben und Streben innerhalb der Artistenfakultäten zu bereichern; sie sind gleichfalls von Interesse und Belang für unsere Kenntnis der Aristotelesbenützung und des Aristotelesstudiums im Mittelalter in methodischer und inhaltlicher Hinsicht. *Siger* wählt nicht die paraphrasierende Form der Erklärung; bei ihm liegt der Schwerpunkt auf der Quaestio, in der er die Gedanken des Aristoteles selbständig verarbeitet. In inhaltlicher Hinsicht unterscheiden sich seine Schriften von den Kommentaren der großen Theologen dadurch, daß er Aristoteles nicht in christlichem Sinne auslegen will, sondern sich durchweg an *Averroes* anschließt.

Vom andern Führer der averroistischen Bewegung an der Pariser Artistenfakultät, *Boetius von Dacien* (Dänemark), der nicht, wie man fälschlich geglaubt hatte, ein Dominikaner, auch nicht ein Weltgeistlicher, sondern ein einfacher Kleriker war, kannte man bisher nur seine sprachlogische Schrift De modis significandi und seine Quaestiones zu den Analytica priora et posteriora. *Gr.* hat nun zwei weitere Schriften entdeckt: De summo bono und De somno et vigilia, die er gleichfalls herausgeben will. In der ersten findet *Boetius* das höchste Gut in der Betrachtung der Güte des ersten Prinzips (Gottes) und der Liebe zu ihm, ohne auf die christliche Lehre vom höchsten Gute irgendwie Rücksicht zu nehmen; in der zweiten wendet er sich gegen die abergläubische Traumdeutung.

Möge es dem verdienten Forscher glücken, noch mehr derartige wertvolle Funde zu machen.

Innsbruck. Johann Stufler S. J.

1. **Compendium theologiae dogmaticae generalis** auctore P. *Parthenio Minges O. F. M.*, Dr. theol. et phil. Ed. II. emendata et aucta. Kösel et Pustet, Ratisbonae 1923. XVI et 348 pg. 8°. M 4.—, geb. 5.—.

2. **Compendium theologiae dogmaticae specialis** auctore P. *Parthenio Minges O. F. M.* Tom. I: de Deo, creatione, redemptione obiectiva, 1921. XII et 367 pg. 8°. M 3.80, geb. M 4.80. Tom II:

de gratia, de ss. sacramentis ecclesiae, de novissimis. VIII, 350 pg. M 3.60, geb. M 4.60.

Der als Skotusforscher bekannte Verf. hat seine vor 20 Jahren erschienene Dogmatik auf mehrfaches Bitten in neuer Auflage mit vielfachen Zusätzen und Verbesserungen herausgegeben. Dieselbe ist zunächst als Leitfaden zu den theologischen Vorlesungen für die Schulen seines Ordens gedacht und berücksichtigt demgemäß in erster Linie die großen Vertreter der alten Franziskanerschule, *Alexander von Hales*, den hl. *Bonaventura*, vor allem aber *Duns Skotus*. *M.* befolgt hiebei die Vorschriften der Constitutiones generales seines Ordens vom 27. März 1913, in denen es heißt: „In doctrinis philosophicis et theologicis Scholae Franciscanae ex animo inhaerere studeant, ceteros scholasticos, Angelicum praesertim Doctorem, D. Thomam, catholicarum scholarum caelestem patronum, magni faciant". Dieser Paragraph wurde von der Congregatio de Religiosis am 22. August 1922 ausdrücklich gutgeheißen. Mag man sich zu Skotus wie immer stellen, mag man ein Anhänger oder Gegner desselben sein, auf jeden Fall muß man das Wiederaufblühen der alten Franziskanertheologie begrüßen, da es auf den wissenschaftlichen Betrieb des Theologiestudiums nur anregend und befruchtend wirken kann. Wie die Häresien vielfach der Anlaß waren, daß die Kirche das ihr anvertraute depositum fidei durch neue Definitionen in klar umrissenen und scharf begrenzten Sätzen immer mehr entwickelte und festlegte, so haben auch wissenschaftliche Gegensätze und Meinungsverschiedenheiten die Theologen stets dazu angespornt, in den Wahrheitsgehalt der geoffenbarten Religion tiefer einzudringen, irrige Meinungen zu bekämpfen, fehlerhafte Beweise durch bessere zu ersetzen, den inneren Zusammenhang der Dogmen klarer zu erfassen, die Terminologie kunstvoller auszubauen, die Begriffe schärfer zu präzisieren und dadurch das Gebäude der theologischen Wissenschaft immer vollkommener zu gestalten.

M. hat sich schon seit Jahren eingehend mit Skotus beschäftigt und in mehreren Schriften und Abhandlungen einzelne Lehrpunkte desselben ausführlich behandelt und gegen falsche Auslegungen erfolgreich verteidigt. Er war demnach wie kaum ein zweiter befähigt, eine Dogmatik nach den Prinzipien der älteren Franziskanerschule, besonders des *Skotus*, zu schreiben. In der Tat tritt auch in der eigentlichen oder speziellen Dogmatik das skotistische Element stark in den Vordergrund.

So nimmt er, um nur einiges zu erwähnen, unter den göttlichen Attributen eine distinctio formalis ex natura rei an (I, 44—48),

verteidigt die Univozität des Seinsbegriffes in der logischen Ordnung (I, 49), die spezifische Gleichheit aller Engel (I, 195), ihre Zusammensetzung aus Materie und Form und sucht aus ihr die Möglichkeit zu erklären, daß das Höllenfeuer auf sie physisch einwirke (I, 197). Ebenso hält er es mit *Skotus* für wahrscheinlicher, daß die bösen Geister vor ihrer definitiven Verwerfung mehrere Sünden begingen und nach der ersten noch die Möglichkeit hatten, Buße zu tun (I, 205), daß ein sündeloser Mensch oder Engel für uns hätte vollkommen genugtun können (I, 311), daß die vernünftige Seele nicht die einzige substantielle Form des Menschen sei (I, 220), daß die heiligmachende Gnade sich nicht vom Habitus der Liebe unterscheide (II, 51), daß die Sakramente die Gnade nicht physisch bewirken (II, 104), daß die Hauptwirkung der letzten Ölung die remissio finalis der läßlichen Sünde sei (II, 264).

Es ist hier nicht der Ort, über die Richtigkeit der spezifisch skotistischen Lehren ein Urteil zu fällen und die Beweiskraft der für sie angeführten Argumente zu erörtern, aber darin muß man *M.* beipflichten, daß die warme Empfehlung, welche die kirchliche Autorität dem hl. *Thomas* zuteil werden läßt, noch keine Mißbilligung, ja nicht einmal eine Geringschätzung anderer theologischer Schulen in sich birgt. Ist doch die Franziskanerschule, wie *M.* in der generellen Dogmatik (264) ausführt, in den Hauptpunkten nur eine Fortsetzung der vor *Thomas* allgemein herrschenden, an *Augustin* orientierten Theologie.

Skotus ist oft mißverstanden worden und wird es auch heutzutage noch, besonders von protestantischer Seite. *M.* ist bemüht, ihn gegen diese Vorwürfe zu verteidigen.

So zeigt er z. B., daß der doctor subtilis keineswegs einen absoluten Indeterminismus in Gott annehme (I, 89), daß nach ihm Christus in keiner Weise Adoptivsohn Gottes und seine Unsündlichkeit nicht rein äußerlich sei (I, 297), daß er der Genugtuung Christi einen hinreichenden inneren Wert zuschreibe (I, 319). Ebenso sucht er zu beweisen, daß *Skotus* in der Gnadenlehre sich vom Semipelagianismus reingehalten habe (II, 23 ff), daß er auch den guten Werken der Gerechten einen inneren Wert zuerkenne und ihre Verdienstlichkeit nicht aus der bloßen Willkür Gottes ableite (II, 69), daß er die Notwendigkeit eines bonus motus zur Rechtfertigung der Erwachsenen nicht leugne (II, 241 f).

Aber nicht in allem tritt *M.* für *Skotus* ein. So bemerkt er zwar, daß dieser die praedestinatio ante praevisa merita verteidige (II, 41), wagt es aber nicht, sich entschieden auf seine Seite zu stellen, sondern läßt die Frage unentschieden. Mit Recht erblickt er einen Ruhmestitel der Franziskanerschule darin, daß sie

mit *Bonaventura*, *Wilhelm Ware* und *Skotus* zuerst für die Unbefleckte Empfängnis Marias eingetreten ist.

Das dreibändige Werk ist nur ein Compendium der Dogmatik, und zwar ein recht kurz gefaßtes. Es würde bedeutend gewinnen, wenn der Verf. bei einer Neuauflage sich entschließen würde, dasselbe weiter auszugestalten und mehr Gewicht auf eine genaue Begriffsbestimung und gründliche Beweisführung aus Schrift und Tradition zu legen, anstatt manchmal nur ein Gerippe zu bieten.

Einzelne Ansichten scheinen mir unhaltbar zu sein. So tadelt *M.* die scholastische Begriffsbestimmung des aevum (I, 59) und meint, es müßten auch in der Existenz der reinen Geister sukzessive Momente angenommen werden, da sie der Erhaltung durch Gott bedürften. Aber da ihre Existenz von ihrer Wesenheit nicht real verschieden ist, wie er mit *Skotus* annimmt, würde folgen, daß auch ihre Wesenheit sich sukzessiv beständig ändere. Ebensowenig vermag ich die Ansicht zu billigen, daß die ohne Taufe sterbenden Kinder durch Aufopferung der Verdienste Christi vonseiten der Lebenden gerettet werden können (II, 142 ff). Dieselbe hat kein Fundament in der Lehre der Schrift und Tradition. Unrichtig ist die Behauptung, daß auch in der Beicht eine contritio virtualis genüge (II, 235). Ein Widerspruch scheint mir darin zu liegen, daß II, 237 die Reue über die Sünde, insofern sie von der Gottanschauung ausschließt, als contritio perfecta bezeichnet wird, während zwei Seiten später der dolor de praemio aeterno perdito als Beispiel der contritio imperfecta angeführt wird. Sonderbar ist auch die Meinung, daß die zu Ehren der Seligen dargebrachte Messe nicht bloß ihre akzidentelle, sondern auch ihre substantielle Glorie vermehre (II, 307). Am wenigsten befriedigt die Lehre von den membra ecclesiae (172—176). Nicht richtig ist, daß der Fels im Griechischen nur πέτρα heißt, da auch, wenngleich seltener, die Form πέτρος vorkommt. S. 217 heißt es von den Bischöfen: „Fruuntur iurisdictione ordinaria et immediata divinitus data super fideles sibi commissos"; 225 aber wird diese Ansicht als weniger wahrscheinlich hingestellt. — Das Latein ist hie und da fehlerhaft. So gebraucht *M.* oft „ostendere in aliquid" in der Bedeutung von „auf etwas hinweisen"; II, 220 findet sich dreimal das fehlerhafte Perfekt „decisit" statt „decidit".

Innsbruck. Johann Stufler S. J.

Die Rechtfertigungslehre auf dem Tridentinischen Konzil. Von Lic. *Hanns Rückert.* (Arbeiten zur Kirchengeschichte, herausg. v. *K. Holl* u. *H. Lietzmann*, 3). A. Marcus u. E. Webers Verlag Bonn 1925. VIII u. 281 S. 8°. M 15.—.

Zur Kennzeichnung des Geistes, in dem dieses Buch geschrieben ist, genügt das Bekenntnis des Verf.s in der Einleitung, daß in seiner theologischen Entwicklung das Entscheidende *Karl Holls* Einfluß war; er hofft, das Buch lasse selbst erkennen, „daß es so nur hat geschrieben werden können, weil das in ihm gebotene Bild der Tridentinischen Rechtfertigungslehre gesehen ist auf dem Hintergrund desjenigen Lutherverständnisses, das *Karl Holl* erschlossen hat". Ob diese Geisteseinstellung die geeignete Vorbedingung für eine richtige und objektive Beurteilung der Verhandlungen und Beschlüsse des Konzils war, kann mehr als fraglich erscheinen.

Das Buch zerfällt in zwei Teile, von denen der erste die kaiserliche und päpstliche Politik im Jahre 1546 und ihre Wirkungen auf die Verhandlungen über die Rechtfertigungslehre darstellt, der andere „die Auseinandersetzung mit Luther und der Scholastik" behandelt. Als Dogmatiker interessiert mich nur der zweite Teil. Über den ersten will ich nur soviel sagen, daß *R.* alles aufbietet, um Rom und seine Legaten in möglichst schlimmem Licht erscheinen zu lassen. Sie haben nicht bloß kein Interesse an der Reform, sondern fürchten sie geradezu und suchen sie auf alle Weise zu hintertreiben; daher ihr beständiges Drängen nach Suspension oder Verlegung der Synode an einen Ort, der unter der Herrschaft des Papstes steht. Den päpstlichen Legaten schreibt *R.* eine staunenswerte Geschäftsgewandtheit und großen politischen Scharfblick zu. Wo diese nicht ausreichten, schraken sie auch vor dem verwerflichen Mittel der Bestechung nicht zurück. Durch solche Künste gelang es ihnen endlich, die kaiserliche Partei auf dem Konzil niederzuringen und die dogmatischen Entscheidungen, auf die es ihnen vor allem ankam, zu Ende zu bringen.

Im zweiten, systematischen Teile wird die Auseinandersetzung des Konzils mit Luther und der Scholastik besprochen. Um hier wirklich Gediegenes zu leisten, ist eine gründliche Kenntnis der katholischen Lehre und der älteren scholastischen Theologie unbedingt notwendig, die man aber bei protestantischen Autoren leider nur allzu oft vermißt. Macht *R.* hievon eine rühmliche Ausnahme? Einige Proben werden uns die Antwort auf diese Frage geben.

S. 90 lesen wir, die Scholastik mache überall die Voraussetzung, „daß Rechtfertigung und Sakramentsempfang zusammenfallen, daß es die erste losgelöst vom zweiten nicht gibt. Denn die Rechtfertigungsgnade ist ja eine habituale, eine gratia infusa und ihre Entstehung findet nur im übernatürlich-magischen

Akt des Sakramentes statt". Wirklich? Haben unsere Stammeltern und die Engel nach scholastischer Auffassung die Gnade nur durch Sakramentsempfang erhalten? Empfingen die Gerechten des A. B. die Rechtfertigungsgnade durch das Sakrament der Taufe und der Buße? Gibt es nach katholischer Lehre nicht auch einen baptismus flaminis und sanguinis, eine Gnadenmitteilung ohne das wirkliche Sakrament? Lehren nicht alle katholischen Theologen, daß der Sünder durch einen Akt der vollkommenen Liebesreue schon vor dem wirklichen Sakramentsempfang gerechtfertigt wird? Rechtfertigung und Sakramentsempfang fallen also nicht zusammen. Katholische Lehre ist nur dies: seitdem Christus die Sakramente als Werkzeuge der Gnadenvermittlung eingesetzt hat, gibt es keine Rechtfertigung ohne das Sakrament aut in re aut in voto. Daß unter Umständen auch schon das votum sacramenti genügen kann, hat die Scholastik nie geleugnet; im Gegenteil, einige ihrer Vertreter haben dem votum eine allzugroße Wirksamkeit zugesprochen. Die Behauptung, daß die Wirksamkeit der Sakramente eine magische sei, wurde in den letzten Jahrzehnten von katholischer Seite so gründlich widerlegt, daß man sich nur wundern kann, daß dieser Vorwurf immer aufs neue wiederkehrt.

Das Konzil von Trient beschreibt sess. 6 c. 6 die Art und Weise, wie ein erwachsener Ungläubiger zur Rechtfertigung kommt. Das ist nach *R.* Darstellung der Rechtfertigung „an einem erdachten Fall", „an einem erdichteten Subjekt, gleichsam an einem Phantom" (94). Keineswegs; das ist jener Weg, auf dem in den ersten Jahrhunderten ein Großteil der Menschen zur Rechtfertigung gelangte und auf dem auch heute noch Tausende von Heiden bekehrt werden.

Nach der Scholastik soll die Rechtfertigung „in der übernatürlichen Satzung einer neuen, inneren, halb und halb — darauf führt das Wort ‚eingießen' — stofflich gedachten Zuständlichkeit" bestehen (102). Die heiligmachende Gnade ist nach scholastischer und katholischer Lehre weder ganz noch halb stofflich, sondern durchaus unstofflich; sie ist eine rein geistige Qualität, die die Seele mit Gott, dem reinsten Geiste, verähnlicht.

Ganz unrichtig ist die Beschreibung des Rechtfertigungsprozesses nach dem hl. *Thomas*. S. 136 lesen wir: „*Thomas* sieht ja die Dinge meist einseitig vom systematischen Standpunkt und interessiert sich für die empirisch-psychologische Wirklichkeit sehr wenig. So läßt er auch aus Rücksicht auf den Gottesbegriff die Disposition, an deren Notwendigkeit er auch festhält, mit der Rechtfertigung selbst zeitlich zusammenfallen". Allerdings mache *Thomas*, fügt *R.* bei (137), mit

ein paar verlorenen Bemerkungen der Wirklichkeit Zugeständnisse; aber damit sei nicht viel anzufangen. Diese Auffassung, als ob *Thomas* den ganzen Bekehrungsvorgang in einen einzigen unteilbaren Moment verlegte und die sukzessive, schrittweise Abkehr von der Sünde und Hinwendung zu Gott leugnete, durchzieht wie ein roter Faden weite Partien des Buches; und doch ist nichts verkehrter als sie. *R.* scheint eben nur die Summa theologica und von ihr auch nur jenen Abschnitt gelesen zu haben, der von der Gnade handelt; dort (1,2 q. 113 a. 7) findet sich allerdings die Behauptung, daß die Rechtfertigung des Sünders sich in einem Augenblick vollzieht. Aber dort hat *Thomas* eben den letzten Abschluß der Rechtfertigung vor Augen, d. i. den Augenblick, wo Gott die Gnade eingießt. Nach altscholastischer Auffassung muß der Mensch zu seiner Rechtfertigung seine freie Einwilligung geben; und diese freie Einwilligung ist die letzte Disposition, die bereits von der Gnade selbst bewirkt wird. Dies schließt aber keineswegs aus, daß der Eingießung der Gnade andere gute Akte als Disposition zeitlich vorausgehen. Gott kann zwar, so lehrt *Thomas* 1,2 q. 112 a. 2 ad 2 den Sünder in einem Augenblick vollkommen umwandeln, wie er es mit Paulus tat; aber dies ist nicht die Regel, sondern vielmehr eine seltene Ausnahme. In den meisten Fällen geschieht die Bekehrung nicht plötzlich, sondern schrittweise, indem der Mensch zuerst zum Glauben, dann zur Furcht vor Gottes Strafen, zur Hoffnung auf Verzeihung und so endlich zur Buße und zur Rechtfertigung geführt wird. So stellt *Thomas* 3 q. 85 a. 5 die Frage, „utrum principium paenitentiae sit ex timore". Im corpus zählt er die Akte auf, die zur Rechtfertigung vorbereiten, und zwar in der Reihenfolge, in der sie bei den meisten Menschen ablaufen: motus fidei, motus timoris servilis, motus spei; dann folgt der motus caritatis und motus timoris filialis, quo propter reverentiam Dei aliquis emendam Deo voluntarius offert. Dieser letzte motus ist die eigentliche paenitentia und fällt zeitlich mit dem actus und habitus caritatis zusammen. Die drei ersten Akte aber gehen zeitlich voraus, wie es im nächsten Artikel heißt: „Dicendum est, quod actus quidam laudabiles etiam tempore praecedere possunt actum et habitum paenitentiae, sicut actus fidei et spei informium et actus timoris servilis; actus autem et habitus caritatis simul sunt tempore cum actu et habitu paenitentiae". 4 Sent. d. 14 q. 1 a. 2 qc. 1 aber sagt *Thomas*, daß die Buße „ut in pluribus", d. i. bei den meisten Menschen ihren Anfang nimmt mit der Furcht; er begründet dies also: „Ille, qui in peccato est, non habet gustum sanum, ut ex dulcedine divinae bonitatis a peccato revocetur, sed habet affectum infectum amore sui inordinato; et ideo per poenas, quae naturae suae contrariantur et voluntati, a peccato revocatur".

Thomas ist also keineswegs ein einseitiger Systematiker, der sich für die empirisch-psychologische Wirklichkeit sehr wenig interessiert, sondern zeigt sich auch hier, wie überall, besonders in seiner Affekten- und Tugendlehre, als einen sehr feinen Psychologen, der die Stimmungen des menschlichen Herzens sehr wohl kennt und weiß, daß ein plötzlicher und augenblicklicher Sprung aus der Anhänglichkeit an die Sünde zur Liebe Gottes bei den meisten Menschen psychologisch unmöglich ist, wenn Gott nicht durch eine außerordentliche Gnade eingreift. Die Frage, ob der in einem Augenblick erfolgenden Rechtfertigung zeitlich andere Akte als Disposition vorausgehen, behandelt *Thomas* in der Gnadenlehre nur ganz gelegentlich und vorübergehend, ex professo aber in der Sakramentenlehre. Indem *R.* dies übersah und nur die Gnadenlehre berücksichtigte, hat er sich das richtige Verständnis der thomistischen Rechtfertigungslehre vollständig verschlossen und operiert in seinem Buche beständig mit einem Thomismus, der in Wahrheit mit *Thomas* nichts gemein hat.

Die fides und spes informis sind demnach nach *Thomas* Dispositionsakte, die der Rechtfertigung gewöhnlich zeitlich vorausgehen; es ist daher direkt falsch, wenn *R.* S. 149 behauptet, die Thomisten erkennten die fides in der Vorbereitung nicht an. *Thomas* nennt 3 d. 23 q. 3 a. 1 qc. 2 ad 3 die fides informis ausdrücklich eine dispositio.

Ferner behauptet *R.* S. 151, *Thomas* selbst habe das meritum de congruo nicht anerkennen wollen. Allerdings gebraucht er in der Summa diesen Ausdruck nicht von den der Rechtfertigung zeitlich vorausgehenden Akten des Glaubens, der Hoffnung und der Furcht; er sagt nur 1,2 q. 114 a. 3, daß die guten Werke der Gerechten in doppelter Weise betrachtet werden können: einmal secundum substantiam operis, insofern sie aus dem freien Willen hervorgehen; so betrachtet, komme ihnen eine gewisse congruitas zu; sodann als Werke der Gnade, und als solche sind sie de condigno verdienstlich für das ewige Leben. Diese Unterscheidung legt aber den Gedanken nahe, daß auch den zeitlich vorausgehenden Werken ein meritum de congruo zukomme, Tatsächlich hat *Thomas* auch im Sentenzenkommentar (2 d. 27 q. 1 a. 4 ad 4 und a. 6) ein solches meritum de congruo ausdrücklich anerkannt.

S. 165 lesen wir: „Der Wille des Menschen — der Sünde verknechtet, vom Teufel gefangen: davon weiß *Thomas* nichts". Hätte *R.* nur den Sachindex zu den Werken des Aquinaten angesehen, dann hätte er bemerken müssen, wie oft dieser von der servitus peccati et diaboli redet; freilich, ein servum arbitrium im Sinne Luthers, einen Willen, der keine Wahlfreiheit zwischen Gut und Bös mehr hat und in allen seinen Handlungen notwendig sündigt, erkennt er nicht an.

Nach all diesem darf es uns nicht wundern, daß *R.* auch *Skotus* nicht gerecht wird. S. 195 f bespricht er dessen Reuelehre und behauptet, daß zum würdigen Empfang des Bußsakramentes nicht einmal eine Furchtreue (attritio) gefordert werde, sondern nur ein non ponere obicem oder eine cessatio ab actu peccati. Vgl. dagegen die Abhandlung von *P. Minges* über die angeblich laxe Reuelehre des Duns Skotus in ZkTh 25 (1901) 231—250 wo dieser Vorwurf gründlich zurückgewiesen wird.

Als theologisches Kuriosum möchte ich noch folgenden Satz anführen: „Die wahre und lebendige fides unterscheidet sich als Glaube vom historischen nur dadurch, daß sie explicita ist, d. h. sich bewußt auf alle einzelnen Dogmen oder Kirche erstreckt" (154). Der wahre und lebendige Glaube ist nach katholischer Auffassung jene fides, quae per caritatem operatur, jener Glaube, der von der Liebe beseelt ist, mag er nun auf alle Dogmen sich ausdrücklich erstrecken oder nur auf jene, die necessitate medii explicite geglaubt werden müssen.

Nach diesen Ausstellungen, die noch bedeutend vermehrt werden könnten, sehen wir uns nicht in der Lage, in dem vorliegenden Buche eine objektive und wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Lehre der Kirche und der Scholastik zu erblicken.

Innsbruck. Johann Stufler S. J.

L'imposition des mains et les rites connexes dans le Nouveau Testament et dans l'Église ancienne. Étude de théologie positive. Par *Joseph Coppens* (Universitas catholica Lovaniensis. Dissertationes II, 15). gr. 8° (XXII u. 432 S.) Wetteren, J. de Meester, Paris, Gabalda 1925.

Eine Löwener Doktorarbeit, nach Anlage und Durchführung gleich ausgezeichnet. Der Zweck des Verf.s, die verschiedenartigen Verwendungen der Handauflegung im N. T. und in der alten Kirche zu gruppieren, ihre Bedeutung und Herkunft festzustellen und so, unter Herbeiziehung des gesamten wissenschaftlichen Materials, ein Ganzbild des so wichtigen und so weit verbreiteten Ritus zu entwerfen, ist erreicht. *C.* behandelt die einzelnen Arten der Handauflegung in jener Reihenfolge, wie sie in den Quellen erscheinen, eine Reihenfolge, die auch mit der logischen Entwicklung übereinstimmt: die Handauflegung zur Segnung (1. Teil), zur Heilung (2. Teil), zur Weihe (3. Teil), zur Firmung (4. Teil), zur Rekonziliation (5. Teil). Jeder einzelne Teil bringt zuerst die Geschichte der betreffenden Handauflegungsart im N. T. und in der alten Kirche, dann ihre Sinnbedeutung und Wirksamkeit,

endlich ihre Herkunft. Bei der Handauflegung zur Firmung und zur Rekonziliation werden auch die damit verbundenen Riten der consignatio, chrismatio bezw. unctio besprochen.

Von besonderem Werte sind die Ausführungen über Ursprung und Herkunft der verschiedenen Handauflegungsarten. Hiebei findet der Verf. reiche Gelegenheit, sich mit den rationalistischen Vertretern der vergleichenden Religionswissenschaft auseinanderzusetzen, und kommt so zum Ergebnis, daß von einer Entlehnung aus heidnischen Religionen nicht die Rede sein kann. Daß Jesus zur Kindersegnung und Krankenheilung die Hände auflegte, ist einerseits in der Natur der Sache, andrerseits in der Gedankenwelt des A. T. begründet. Die Handauflegung der Apostel zur Weihe und zur Firmung ist auf die privaten und liturgischen Bräuche der Juden und auf den Einfluß Christi zurückzuführen. Die Handauflegung zur Rekonziliation hebt, da (wie *C.* S. 124 bis 131 wohl richtig verteidigt) 1 Tim 5,22 nur von der Weihehandauflegung zu verstehen ist, erst im nachapostolischen Zeitalter an und erklärt sich als Anlehnung an die Firmung, indem sie ähnlich wie diese bestimmt war, den Hl. Geist mitzuteilen.

So gerne nun auch der Leser den Ausführungen des Verf.s folgt und so freudig er auch meistens seine Zustimmung gibt, so bleiben doch einige Punkte, die noch größerer Aufhellung bedürfen. Es sei hier zunächst auf die wichtige, aber noch immer umstrittene Frage von der Einsetzung der Sakramente, d. h. hier der Firmung und der Ordination hingewiesen.

Der Verf. sieht (S. 172 f) in der Handauflegung Apg 13,3 einen sakramentalen Weiheritus. Nach dem nächsten Zusammenhang sei diese Handauflegung vom Hl. Geiste angeordnet (divinement établie), und nach dem weiteren Zusammenhang, indem nämlich der Hl. Geist in der ganzen Apg als Interpret des Willens Christi erscheint, werde der Weiheritus auf einen formellen Befehl (ordre formel) des Auferstandenen zurückgeführt. So hätten denn die Apostel „infolge einer unmittelbaren Eingebung des Geistes, des Interpreten der Willensentschlüsse Christi, und vielleicht infolge einiger Andeutungen (insinuations) Christi selber", zwei Traditionen des A. T. miteinander vereinigt: die Levitenweihe und die Amtseinsetzung Josues. „Indem die Apostel die Initiative zu dieser Vereinigung ergriffen, haben sie den apostolischen Ritus des Weihesakramentes bestimmt (déterminé)". Was die Firmung angehe, so habe, wie es z. B. S. 398 heißt, die Erinnerung an die bei den Juden gebräuchliche Handauflegung bei der Rabbinenbestellung und an die Segensspendung Christi bei der Himmelfahrt das Apostelkolleg „unter der Eingebung des Hl. Geistes, des Verkünders (promulgateur) der Willensentschlüsse Jesu, dazu ge-

führt, die Handauflegung als das sakramentale vom Herrn vorgebildete und gewollte (préfiguré et voulu) Zeichen zu erwählen (choisir)".

Hiezu dürfte folgendes zu bemerken sein: Wenn die Apostel infolge unmittelbarer Inspiration des Hl. Geistes zur Spendung der Sakramente der Firmung und Weihe die Handauflegung verwendeten, dann ist diese Handauflegung doch wohl iure divino zur Sakramentsmaterie bestimmt worden; und wenn der Hl. Geist dabei als Interpret oder promulgator des Willens Christ handelte, dann hat Christus selber diese Materie in specie determiniert, gleichviel ob er diesen Willensentschluß erst nach seiner Himmelfahrt oder vorher gefaßt, und gleichviel, ob er diesen auf Erden gefaßten Willensentschluß während seines Erdenwandels gar nicht, oder ganz klar und ausdrücklich, oder nur andeutungsweise (sur quelques insinuations) offenbart hatte; das letzte konnte er natürlich nur dann tun, wenn er wußte, was er andeuten wollte, d. h. wenn er einen klaren und festen Willensentschluß betr. Handauflegung bereits in sich trug. In jedem dieser Fälle ist die Sakramentsmaterie beider Sakramente von Christus „in specie" determiniert. Nur ist dann der Ausdruck, die Apostel hätten die Handauflegung zum sakramentalen Zeichen „gewählt" (choisir) nicht zutreffend: „gewählt" hatte ja Christus, und die Apostel hatten nur die von Christus getroffene (und durch den Hl. Geist geoffenbarte) Wahl auszuführen.

Mehr läßt sich auch vom dogmatischen Standpunkt aus nicht verlangen. Wie Rez. in dieser Zeitschrift 48 (1924) 161—195 nachgewiesen zu haben glaubt, folgt aus dem tridentinischen Ausdruck salva illorum substantia (s. 21, c. 2; *Denzinger* n. 931), daß Materie und Form jedes Sakramentes schon für die erste (doch wohl bereits in der apostolischen Zeit geübte) und für jede weitere Spendung in specie iure divino determiniert war, und zwar entweder von Christus unmittelbar oder in seinem besonderen Auftrag (also immer iure divino) von den Aposteln, nicht aber daß Christus die Bestimmung schon während seines Erdenlebens persönlich und unmittelbar für jedes Sakrament kundgetan hat. Da nun also der Verf. sich tatsächlich zur Einsetzung der Firmungs- und Weihe-Materie iure divino in specie bekennt, so ist schwer einzusehen, warum er sich zur Stützung seines Ergebnisses (S. 398 u. 404 f) auf *Billot* beruft, der bekanntlich für die Firmung die institutio in genere lehrt, und warum er (S. 403 f) schreibt, es sei in letzter Zeit klar bewiesen worden, daß das Trienter Konzil die spezifische Bestimmung der sakramentalen Materien und Formen nicht vom Willen Christi habe herleiten wollen, und daß der Verf. selber in der glücklichen Lage

sei, auch seinerseits eine Folgerung zu unterstreichen (confirmer), die man mit vollem Recht eine Löwener Überlieferung genannt habe.

Während nun dem Verf. beizustimmen ist, wenn er im Gegensatz zu einigen der von ihm genannten Autoren, aber in voller Übereinstimmung mit dem großen Löwener *R. Tapper* (siehe diese Zeitschrift ebd. S. 177) von der göttlichen Einsetzung der Sakramente in specie tatsächlich festhält, so scheiden sich die Ansichten bei der Frage nach der Weiterentwicklung von Firmung und Weihe, d. h. bei der Frage, ob die im Laufe der Zeit zur Handauflegung hinzugetretenen Riten der chrismatio, consignatio, traditio instrumentorum die Sakramente nach ihrer iure divino bestimmten physischen Substanz geändert haben. Der Verf. bejaht die Frage (S. 360), und wohl um diesen Wechsel zu erklären, beruft er sich auf die Anhänger der institutio in genere. Allein, da diese Berufung unstatthaft ist, wenn man tatsächlich die institutio in specie hält, so ließe sich die Änderung der iure divino determinierten Riten nur durch ein besonderes göttliches Recht erklären. Dieses göttliche Recht wäre entweder dauernd und bleibend der Kirche mitgeteilt oder nur im Einzelfall und für den Einzelfall. Aber keiner dieser Wege ist gangbar: nicht der erste, weil er durch das tridentinische salva illorum substantia versperrt ist (siehe diese Zeitschrift a. a. O. 186); nicht der zweite – den übrigens das Trienter Konzil nicht verwehrt hat (a. a. O. 187) –, weil es sich dann notwendig um eine revelatio publica handelte, diese aber bekanntlich für die nachapostolische Zeit nicht mehr angenommen werden kann.

So wird man denn zur Frage zurückgedrängt: Ist die konkrete Substanz von Weihe und Firmung wirklich und wesentlich geändert worden? Die bejahende Antwort wird vom Verf. nicht bewiesen, indem er ja nicht nur das stete Fortbestehen der Handauflegung als Weiheritus nicht leugnet, sondern auch zugibt, daß Handauflegung und Berührung im Sinne Christi und der Apostel dasselbe ist (S. 30) und daß nach Ansicht der meisten Theologen die Handauflegung oder Berührung in der Firmungschrismation eingeschlossen ist (S. 305, 312, 359).

Jedoch glaubt der Verf., nach der Lehre Eugens IV habe die Chrismation die Handauflegung ersetzt (remplacé, S. 306) oder „die Kirche habe dem ursprünglichen Ritus die Salbung substituiert" (S. 360). Ersetzen und Substituieren besagt ein Aufhören des früheren, und so wäre denn nach Eugen IV in der Chrismation die frühere Handauflegung nicht mehr enthalten.

Die Worte Eugens IV im Dekret an die Armenier, auf die sich *C.* beruft, lauten: „Loco autem illius manus impositionis da-

tur in Ecclesia confirmatio" (*Denzinger* n. 697). Allein dieser vielfach mißverstandene Text besagt keineswegs, daß die Kirche die konkrete Materie des Sakramentes der Firmung geändert habe; denn 1., daß die Kirche eine Änderung vorgenommen habe, wird im Texte nicht einmal angedeutet; 2. es wird auch nicht gesagt, daß das Sakrament (nach seiner physischen Seite) geändert worden sei; eine solche Veränderung wäre (mittelbar) nur dann behauptet, wenn jene manus impositio (Apg 8,17) im Sinne Eugens IV ein eigentliches Sakrament gewesen wäre. Dem ist aber nicht so; denn nach dem hl. *Thomas*, dem bekanntlich der angeführte Text nach Wort und Sinn entnommen ist, war jene apostolische Handauflegung überhaupt kein Sakrament (S. Th. 3, q. 72 a. 2 ad 1), sondern eine nichtsakramentale Geistmitteilung wie die Geistausgießung am Pfingstfeste. Darum lautet der Text auch nicht „Loco illius manus impositionis datur . . . chrismatio", sondern „datur . . . confirmatio". *Thomas* will mit diesem Satze überhaupt nicht die Geschichte oder das Wesen (substantia) der Firmung erklären, sondern nur vom Spender reden und dartun, daß die Geistmitteilung, gleichviel, ob sie ordnungsgemäß durch das Sakrament oder außerordentlicherweise sonstwie geschieht, ein Vorrecht der Apostel und ihrer Nachfolger, der Bischöfe, sei. Der Grund aber, aus dem Eugen IV mit dem hl. *Thomas* jene apostolische Handauflegung Apg 8,17 nicht für das Sakrament der Firmung ansieht, und der, obgleich von den meisten neueren Autoren nicht beachtet, von der größten Bedeutung für die Beurteilung der Eugen'schen Sakramentenlehre ist, liegt darin, daß er die Bestimmung der sakramentalen Materie in specie für ein ausschließlich göttliches Vorrecht hält und daß, was einmal iure divino als Materie bestimmt ist, von niemand, auch von der Kirche nicht, wesentlich geändert werden kann. Da nun Eugen IV mit dem hl. *Thomas* die Chrismation nur unter dem Gesichtspunkt der Salbung und nicht auch als eine Handauflegung betrachtet, und zugleich das Sakrament der Firmung in den Akt der Chrismation verlegt, so liegt es ihm ganz fern, in der Handauflegung Apg 8,17 das Sakrament der Firmung zu erblicken. In der Grundanschauung, daß bei jedem Sakrament, also auch bei der Firmung und bei der Weihe, das, was objektiv die sakramentale Materie ausmacht, iure divino und zwar in sua specie determiniert sei, steht Eugen IV in voller Übereinstimmung mit Clemens VI, dem Trienter Konzil und Pius X (*Denzinger* n. 3019. 931. 3035), und auch, ausgenommen — aber nur bis zur konziliaren Aufstellung des salva illorum substantia (vgl. diese Zeitschrift 48 [1924] 194), *Petrus Soto* — mit allen tridentinischen Theologen, *R. Tapper* nicht ausgeschlossen.

Ist nun einerseits die Handauflegung iure divino in sua specie die Materie der Firmung, also ein Teil der substantia sacramenti, die nach dem Trienter Konzil wesentlich unveränderlich ist, — und gehört andrerseits die Chrisamsalbung als Salbung zur Gültigkeit des Sakramentes, dann ergibt sich daraus ein doppeltes: erstens ein Unterschied zwischen substantia und valor sacramenti, und zweitens die Vollmacht der Kirche, salva sacramentorum substantia Riten und Gebräuche zu verordnen, die zur Gültigkeit der Sakramente notwendig sind und darum als nicht zur substantia gehörend reine Gültigkeitsbedingungen (conditiones valoris) sind, wie Rez. des weiteren ausgeführt hat im Aufsatz: „Zur Gewalt der Kirche über die Sakramente" in: Der Katholik 1915 II, 25—40.

Daß die auf Christus zurückzuführende Handauflegung des Weihesakramentes für das 2. Jahrh. nicht nachweisbar sei (S. 141), läßt sich im Hinblick auf das in diesem Hefte Seite 497 bis 515 behandelte Zeugnis der Chronik von Arbela nicht mehr aufrecht halten. Auch die Ausführungen über den Fragenkomplex, der mit den Stichworten episcopi-presbyteri bezeichnet werden kann, bedürfen aus demselben Grunde einiger Abänderungen. Wir stehen nämlich jetzt vor der wohlbeglaubigten Tatsache, daß es in der Landschaft Adiabene, jenseits von Mesopotamien, vom Jahre 100 bis etwa 150 wohl Diakone und „Bischöfe" in unserem Sinne, d. h. mit der Weihegewalt ausgestattete Nachfolger der Apostel, aber noch keine einfachen presbyteri gab. Das wirft natürlich Schlaglichter auf die gleichartigen Zeugnisse der Didache, des Klemensbriefes u. s. w.

Um der Rezensionspflicht allseitig zu genügen, wären noch einige Bemerkungen über Texterklärungen, Druckfehler (besonders bei Personennamen) u. s. w. anzubringen. Da sie aber den Gang der Untersuchungen und ihre Ergebnisse nicht wesentlich berühren, so seien sie in der Feder zurückbehalten, um auch den bloßen Schein zu vermeiden, als sei *Coppens'* Werk L'imposition des mains nicht ein solides, von erstaunlichem Wissen und ernstem wissenschaftlichen Schaffen zeugendes und ertragreiches Werk.

Innsbruck. J. B. Umberg S. J.

A. Šanda, **Moses und der Pentateuch.** (Alttest. Abhandlungen, hrsg. von Prof. *J. Nikel* IX 4/5). Münster i. W. 1924, Aschendorff. 8°, VIII u. 428 S. M 14.—.

A. Šanda, Professor der Theologie in Prag, der Verfasser des großen zweibändigen Kommentars zu den Königsbüchern, ist ein anerkannter Fachmann auf alttestamentlichem Gebiete. Das

neue Werk, das er jetzt vorlegt, ist, da es durchaus Zeugnis ablegt von der intensiven Beschäftigung des Autors mit der Pentateuchfrage und seiner großen Erudition, ein ernst zu nehmendes Werk, das ein aufmerksames Studium vonseiten der katholischen Exegeten erheischt, aber ebenso eingehende Berücksichtigung vonseiten der Gegner verdiente. „Vorliegende Schrift untersucht ausschließlich die Frage, ob und inwieweit der Pentateuch Moses zum Verfasser hat": mit diesen Worten spricht *S.* im ersten Satze (S. 1) das Thema aus, welches er in 12 Kapiteln behandelt.

Das 1. Kap. (S. 1—24) legt in Kürze das Zeugnis der Tradition für die mosaische Abfassung des Pt vor, um zu zeigen, daß die Tradition in possessione ist. Trifft dies aber zu, so „sind wir berechtigt, von den Leugnern der mosaischen Autorschaft nicht bloß subjektive Auslassungen und oberflächliche Geschmacksurteile, sondern objektiv stringente Beweise für ihre Behauptungen zu fordern" (S. 8). Das ist gut gesagt „gegen die Verteidiger der Vierquellenhypothese, welche sich auf den Standpunkt stellen, daß die mosaische Autorschaft des Pt solange geleugnet werden müsse, als sie nicht durch zwingende Gründe bewiesen wird" (Vorwort, S. VI), d. h. durch Gründe, welche sie als zwingend ansehen wollten. Es folgt eine gedrängte Darstellung der Geschichte der Pentateuchkritik, ihrer Grundlagen und ihrer allgemeinen Einwendungen gegen den mosaischen Ursprung des Pt. Mit Recht wird dagegen vom Verf. betont, daß den Ausgangspunkt der negativen Pt-Kritik ein philosophischer und religionsgeschichtlicher Irrtum bildet: die Leugnung der Möglichkeit der Wunder und einer eigentlichen Offenbarung und das Dogma der Entwicklungstheoretiker, daß der Monotheismus sich aus niedrigen Religionsformen allmählich auf natürliche Weise entwickelt habe. Auch die allgemeinen Einwendungen der Kritik, die behaupteten Anachronismen, die Lückenhaftigkeit und Zusammenhanglosigkeit der Erzählungen in den Moses unmittelbar angehenden Partien, finden ihre Beleuchtung und Widerlegung. Angesichts der Vorurteile der Kritik müssen daher „ihre sonstigen Gründe mit unnachsichtlicher Strenge geprüft werden". „Diese bestehen in sprachlichen und sachlichen Momenten, durch welche die Notwendigkeit der Vierquellentheorie dargetan werden soll" (S. 23).

In Kap. 2 (S. 24—47) kommen zuerst die sprachlichen Momente der Quellenscheidung zur Erörterung, vor allem der Ausgangspunkt derselben, der Wechsel der Gottesnamen Jahve und Elohim, dann des Personalpronomens ani und anoki. Weiters wird die Lexikographie von JEP besprochen und darauf hingewiesen (S. 45), „daß zum angeblichen späten Ursprung des Pt in

keiner Weise die graphischen Archaismen הוא für das Feminin und ילד für ‚Mädchen', die sich ausschließlich im Pt finden, stimmen", und „daß dem Pt eigentümlich ist auch die uralte Form des Demonstrativs hallaze, sowie das pluralische Demonstrativ ha'el" (S. 46).

Wer ohne Voreingenommenheit den Ausführungen des Verf.s folgt, der wird ihm zustimmen, daß der Versuch, die verschiedenen Pt-Schichten mit Hilfe von sprachlichen Momenten gegen einander abzugrenzen und als nachmosaisch darzutun, mißglückt ist (S. 44), ja daß, wenn man die angeblichen Quellen JEP (und D) auf ihre gemeinsamen sprachlichen und stilistischen Merkmale untersucht, diese eher auf die Einheit des Verfassers schließen lassen (S. 46). Auch der circulus vitiosus, von dem die moderne Kritik in der Handhabung des Sprachbeweises nicht frei gesprochen werden kann, wird mit Recht hervorgehoben (S. 24). Nur dann „könnte die charakteristische Sprache einer Quelle (EJP) in logisch richtiger Weise festgestellt werden, wenn zuerst die Quelle selbst in der Hauptsache auf Grund eines anderen, ganz unzweifelhaften Kriteriums ihrem Umfang nach gehörig abgesteckt wäre". Das ist aber nicht der Fall. Der Wechsel der Gottesnamen ist nicht beweiskräftig, was ja jetzt nicht wenige Kritiker zugeben, dann aber doch „einer prinzipiellen, gründlichen Überprüfung der für die erste Ausscheidung von JEP angeführten Beweise in der Regel ausweichen", und „die Existenz der Quellen JEP im Grunde bereits als unantastbares Resultat der Forschung voraussetzen" (S. 47). Da fragt es sich nun, ob die „zur Vervollständigung des Sprachbeweises" angerufenen verschiedenen sachlichen Momente für die Quellenscheidung entscheidend sind.

Diese bespricht Kap. 3 (S. 47—86). Als solche werden angeführt gewisse Unstimmigkeiten des Textes, angebliche Widersprüche und „als Hauptbeweis . . . die augenscheinlichen Doppelberichte in Gn-Nm" (S. 49). Hiegegen stellt *S.* zuvörderst den Grundsatz auf: „Aus diesem Material läßt sich die Notwendigkeit der Annahme verschiedener Quellen nur dann erschließen, wenn man erstens die Ungeschichtlichkeit der betreffenden Erzählungen voraussetzt und zweitens über die tiefgehenden Unterschiede, welche diese angeblichen Parallelberichte aufweisen, hinwegsieht" (S. 50). In beiden Punkten hat die Kritik gefehlt. Im Verlaufe des Kapitels werden dann die „Doppelberichte" im einzelnen genau untersucht und die subjektiven Willkürlichkeiten der kritischen Sezierarbeit aufgezeigt. Den Theorien der Kritiker gegenüber hält *S.* „eine gemäßigte Ergänzungshypothese" schon a priori für viel vernünftiger (S. 60): „Aus tagebuchartigen Notizen (Ex-Nm) und älteren Erzählungsvorlagen (Gn) sowie aus

den hic et nunc erlassenen Gesetzen wurde ein Werk zusammengestellt, welches man mit der Zeit durch gewisse Zusätze und Gesetzesnovellen je nach Bedarf ergänzte".

Vom 4. Kap. an wendet sich der Verf. der positiven Seite seiner Arbeit zu, der Untersuchung, ob und inwieweit der Inhalt der verschiedenen Partien des Pt uns berechtigt, eine mosaische Entstehung desselben zu behaupten. Das 4. Kap. selbst (S. 86—133) ist dem Nachweis der Geschichtlichkeit der erzählenden Partien Gn 12 ff Ex-Nm gewidmet.

Für das ägyptische Kolorit der Auszugsgeschichte und der Josefsgeschichte, sowie das geographische und lokale Kolorit des Wüstenwanderungsberichtes sind reiche Belege zusammengetragen; sie zeugen dafür, daß diese Erzählungen nur von jemand verfaßt sein können, der die ägyptischen Verhältnisse und das Gebiet der Wüstenwanderung vorzüglich kannte, und zwar aus Autopsie. Weiter wird gezeigt, daß „auch das Milieu, in welchem die Erzväter Gn 12—38 geschildert werden, in allen Einzelheiten das ihrer Zeit und ihres Landes ist. Wenn sie geschichtliche Persönlichkeiten sind" (und dafür bringt *S.* gegen die Sagen- und Mythenhypothesen der Kritiker gute Gründe vor), „so können sie nur in einer solchen Umgebung gelebt haben, in der sie die Genesis auftreten läßt" (S. 109).

Über die Komposition der erzählenden Teile Gn 12 ff Ex-Nm urteilt nun *S.* wie folgt: Aus mündlichen und schriftlichen Quellen hat Moses die Vätererzählungen gesammelt und Gn 12—50, von einzelnen Zusätzen abgesehen, in die jetzige sprachlich-stilistische Form gebracht (S. 128—130). „Dagegen kann in Ex-Nm die gegenwärtige Form der erzählenden Stücke nicht auf Moses zurückgehen ... Moses hat zwar eigene Aufzeichnungen über wichtige Ereignisse gemacht (vgl. die handgreifliche Tagebuchnotiz über Elim Ex 15,27), aber sie liegen uns in unverkürztem Wortlaut nicht mehr vor. Vielmehr hat ein Späterer diese Originalien benützt und daraus nur dasjenige mitgeteilt, worin von einem besonderen Eingreifen Gottes in die Geschicke des wandernden Volkes die Rede ist. Die Arbeit des Redaktors ist nicht lange nach Mosis Tod anzusetzen. Sie war ja für Israels künftige religiöse Belehrung von großer Wichtigkeit und ist wahrscheinlich im Auftrage des Gesetzgebers erfolgt. Als Redaktor kommt daher mit größter Wahrscheinlichkeit Josua in Betracht" (S. 130—32). Diese Ansicht wird aber dem Dekrete der Bibelkommission vom 27. Juni 1906 „De Mosaica authentia Pentateuchi" nicht gerecht und überschreitet die Grenzen der unter n. II gestatteten Hypothese, für welche gefordert wird: „ac tandem opus hac ratione

confectum, ab eodem Moyse principe inspiratoque auctore probatum, ipsiusmet nomine vulgaretur". Diese Bedingung trifft für die Hypothese des Verf. nicht mehr zu, da er ja die Arbeit des Redaktors „nach Mosis Tod" ansetzt, wenn er sie auch im Auftrage des Gesetzgebers erfolgt sein läßt.

Es folgt im 5. Kap. (S. 133—67) die weitere Untersuchung über die Urgeschichte. Über den Schöpfungsbericht lautet das Urteil dahin, daß derselbe „nicht die schriftliche Fixierung einer Volksüberlieferung, sondern die für ihre Zeit kühne und tiefsinnige theologische Konzeption eines monotheistisch erleuchteten Schriftstellers sei" (S. 133; vgl. S. 84). Als Grund wird hiefür geltend gemacht die „theologische Tiefe und Künstlichkeit des Schöpfungsberichtes", welche „den Gedanken völlig ausschließe, daß es sich dabei um den bloßen Niederschlag einer Volkstradition handelt" (S. 135). Angesichts der Tatsache jedoch, daß in den Erzählungen von Paradies und Sündenfall „uraltes, allgemein menschliches Traditionsgut" (S. 139. 145) enthalten ist, was S. 142 ff schön nachgewiesen wird, und daß in diesem Traditionsgut auch manche Züge des Schöpfungsberichtes aufscheinen, sieht sich *S.* zu einer einschränkenden Bemerkung veranlaßt (S. 145): „Auch eine Belehrung über die Kosmogonie wird zu diesem Überlieferungsgut gehört haben, da sich auch betreffs der Weltentstehung gewisse, den biblischen verwandte Momente in den Traditionen verschiedener Völker finden. Aber die Darstellung des kosmogonischen Prozesses als Sechstagewerk und die scharfe Hervorhebung der Überweltlichkeit Elohims ist in Gn 1 wohl auf den geistesmächtigen Verfasser dieses Kapitels zurückzuführen".

Auf alte Überlieferungen bis auf Abraham gehen nach *S.* auch zurück die Liste der 10 Urväter, der Sintflutbericht, die Perikope von der Sprachverwirrung; dagegen beruhe die Völkertafel wie der Schöpfungsbericht, „völlig auf eigener Konzeption des Verfassers (Moses)" (S. 164), da sie „den Stempel mosaischer Zeit deutlich an sich trage" (S. 153). Ob nicht auch hier die Annahme, daß die Völkertafel ihrem Hauptinhalte nach, spätere Zusätze abgerechnet, der Überlieferung von Abraham her zuzuschreiben sei, die richtigere wäre? Fraglich erscheint ferner, ob „die Datierung der einzelnen Sintflutphasen nach Monaten und Jahren Noes Einarbeitung des Schriftstellers (Moses) ist" (S. 165). Zu der vom Verf. behaupteten (S. 152) Zählung nach dem Sonnenjahr (Monate zu 30 Tagen) im Sintflutbericht s. *Fr. X. Kugler*, Von Moses bis Paulus, S. 10; *Ed. Mahler*, Handbuch der jüdischen Chronologie, S. 172. Wie bei der Liste der Urväter (s. die Anmerkungen S. 407 f), sind auch in der Behandlung der Völkertafel (z. B. Nimrods) die neueren Materialien noch nicht verwertet. *S. A.*

Deimel, Der Drachenkämpfer Ninib (Biblica 2 [1921] 461—72) und *M. Witzel*, Der Drachenkämpfer Ninib (Keilinschriftliche Studien, Heft 2).

Mit Kap. 6 (S. 167—87) geht *S.* zur Behandlung der gesetzlichen Partien über, zuerst zum Bundesbuch und Dekalog. Um ein Urteil über die Provenienz des Bb zu ermöglichen, führt er S. 169—72 eine Vergleichung desselben mit den altorientalischen Gesetzbüchern, dem Codex Hammurabi, dem altassyrischen und hethitischen Gesetzbuch durch und zeigt, „daß von einer direkten Entlehnung des Bb aus dem KH, Ass. oder Het. keine Rede sein kann" (S. 172). „Andererseits lehrt das relativ hohe Alter selbst von Het. und Ass., daß an und für sich auch Bb entsprechend alt sein und sehr wohl die Rechtsverhältnisse nicht erst der Richter- oder gar erst der Königszeit, sondern bereits die des 2. vorchristlichen Jahrtausends widerspiegeln kann" (S. 172). „Das Bb repräsentiert in der Hauptsache das vorsinaitische, im Lande Gossen gebräuchliche Gesetzbuch der Israeliten, welches Moses lediglich mit einigen Zusätzen versehen und im Namen Jahves dem Volke gelegentlich der Publikation des Dekalogs als verpflichtende Norm von neuem auferlegt hat" (S. 173). Die beigebrachten ägyptischen Analogien „sind zwar für die gossenitische Herkunft des Bb nicht durchweg durchschlagend" (S. 177); es ist eben hier, wie die von *S.* selbst durchgeführte Vergleichung lehrt, der Umstand zu erwägen, daß die formellen und sachlichen Berührungspunkte des Bb mit den alten Gesetzbüchern des assyrisch-babylonischen Kulturkreises weit mehr auf ein altsemitisches Gewohnheitsrecht hinweisen.

Einen breiten Raum nimmt im Kap. 7 (S. 187—246) die Auseinandersetzung mit der Kritik über den mosaischen Ursprung der sog. Priester-Gesetzgebung ein. Der *Graf-Wellhausen*schen Theorie, nach welcher die Priesterschrift um 500 in Babylonien ausgearbeitet wurde, stellt *S.* die These entgegen: „Wenn die P-Gesetzgebung erst um 500 entstand, so ist ihre Einführung und Anerkennung im Jahre 445 ein unverständliches, psychologisch unmotiviertes Rätsel" (S. 193). Die Gründe dafür sind mit großer logischer Schärfe und rhetorisch wirksam ausgeführt. Dann geht er weiter und legt dar, daß bei den Versammlungen des Tischri 445 unter Esdras und Nehemias von einer ersten Verkündigung des Pt oder der P-Gesetzgebung oder auch nur ihrer Teile (Pg) keine Rede sein kann, und daß sich die moderne Kritik in diesem Punkte einer groben Geschichtsfälschung schuldig gemacht hat (S. 199). Auch der Inhalt des P widerspricht seiner angeblichen Entstehung um 500 auf das entschiedenste (S. 210); es läßt

sich positiv nachweisen, daß viele P-Gesetze bereits vor dem Exil existierten (S. 213). Ein Hauptargument der Kritik, die Berufung auf Ez, wird als gänzlich verfehlt dargetan (S. 218 f). Es folgt eine gelungene Verteidigung der Geschichtlichkeit des mosaischen Bundeszeltes, welche die *Wellhausen*sche Behauptung, daß das Bundeszelt eine aus der exilischen Zeit in die Periode der Wüstenwanderung zurückprojizierte fingierte Nachahmung des Tempels sei, nach Gebühr kennzeichnet. Aus der Geschichtlichkeit des Bundeszeltes ergibt sich dann der mosaische Ursprung der Ritualgesetzgebung. „Ein positiver Grund für die allgemeine Mosaizität der ganzen P-Gesetzgebung ist der große Mangel an Disposition, der sich schon auf den ersten Blick bemerkbar macht . . . Dieser wäre völlig unerklärlich, wenn ein nachmosaischer Schriftsteller die ganze Gesetzessammlung aus Vorlagen oder nach eigener Konzeption zusammengestellt hätte . . . Für diese Regellosigkeit der pentateuchischen Kultusgesetzsammlung gibt es nur eine Erklärung: Die jetzige Gruppierung ist die chronologische, die einzelnen Verordnungen sind ohne alles System in jener Reihenfolge aneinandergereiht, in welcher sie während der Wüstenwanderung erlassen oder wenigstens in Mosis Aufzeichnungen vorgefunden wurden" (S. 221).

Mit demselben Nachdruck führt *S.* im folgenden 8. Kapitel (S. 246—81) die Verteidigung der mosaischen Authentie des Deuteronomiums. Daß sein Inhalt für die mosaische Zeit stimmt, wird gut bewiesen und die Einwendungen und irrigen Aufstellungen der Kritik werden wirksam widerlegt.

Bezüglich des unter Josias aufgefundenen Gesetzbuches vertritt er nun die Ansicht, daß es „im allgemeinen mit dem jetzigen Dt identisch war" (S. 249). Daß das aufgefundene Gesetzbuch das Dt enthielt, darüber herrscht Übereinstimmung unter den Exegeten; aber ob es wirklich n u r das Dt enthielt, diese Streitfrage hat auch *S.* mit seinen Ausführungen S. 249 ff nicht zu Gunsten dieser Meinung entschieden. So hat er nicht beachtet, daß die Kultusreinigung des Josias, welche dieser nach 2 Chr 34,3 in seinem 12. Regierungsjahre begann, der Auffindung des Gesetzes im 18. Jahre voranging. Was über die Kultusreinigung 2 Chr 34,3—7 kurz zusammengefaßt wird, ist ausführlicher berichtet 4 Kg 23,4—20, und dieser Bericht ist chronologisch vor 4 Kg 22,3 einzureihen. Das hat neuestens *Fr. X. Kugler* (Von Moses bis Paulus S. 130 ff) gut gezeigt. *Kugler* aber steht hier nicht allein. Vgl. *N. Schlögl*, Die Bücher der Könige S. 324; *Theodor Oestreicher*, Die Josianische Reform (Das Reich Christi 12 [1911] 203 f; bei *M. Kegel*, Die Kultus-Reformation des Josia S. 40); *A. Fries*, Die Gesetzesschrift des Königs Josia S. 38 f. Die Kultus-

reinigung war also nicht die Folge der Auffindung des Gesetzbuches, sie ging vielmehr voran. Ein Teil dieser Reformtätigkeit des Königs war die Bautätigkeit im Tempel, welche zur Auffindung des Gesetzes führte. War daher die Kultusreinigung nicht durch die Auffindung des Gesetzbuches bedingt, so möchte man wohl die Frage aufwerfen, ob, wie dies auch von *S.* (S. 251) geschieht, aus den einzelnen Momenten der im 12. Jahre des Josias begonnenen Kultusreinigung auf den Inhalt des erst im 18. Jahre des Königs aufgefundenen Gesetzbuches Schlußfolgerungen berechtigt sind? Berechtigt erscheint aber die Schlußfolgerung, daß die Worte der Prophetin Hulda im allgemeinen neben Lv 26 auf Dt 28.29 hinweisen, daß also spez. diese Kapitel des Dt dem König von Saphan vorgelesen wurden. Als Folge des aufgefundenen „Bundesbuches" erscheint sodann die vom König und vom Volke vorgenommene Bundesschließung und die Feier des Paschafestes. 4 Kg 23,21 schließt sich an 23,3 an. Dabei sagt der König auf das Buch hinweisend: „Feiert ein Pascha dem Herrn, eurem Gotte, wie geschrieben steht in diesem Bundesbuche!" Nun schreibt *S.* selbst in seinem Kommentar zu dieser Stelle: „Die Bestimmung über das Pascha steht Dt 16,1 ff. Doch ist sie zu allgemein und setzt notwendig die Existenz eines entsprechenden traditionellen Rituals oder detaillierter Vorschriften wie Ex 12,1 ff voraus". Da scheinen denn doch im Bundesbuche, auf welches der König zur Feier des Pascha so nachdrücklich hinweist, über Dt 16,1 ff hinausgehende detaillierte Vorschriften enthalten gewesen zu sein, so daß man ein Pascha feiern konnte, das der Verfasser der Königsbücher so sehr rühmt (V. 22), und das 2 Chr 35,1—19 in seinem Verlaufe noch näher beschrieben wird, ein Bericht, von dem auch *S.* in seinem Kommentare anerkennt: „2 Chr 35,1 ff bringt viele Details, die auf einen historischen Kern zurückgehen mögen" (sic). Auf Grund dieser Begleitumstände der Auffindung des „Bundesbuches" wird man darum auf ein Gesetzbuch schließen können, das mehr enthielt als nur das Dt.

P. Vetter hat (BZ 4 [1906] 66) zugestehen müssen: „Dem Chronisten gilt dieses Buch unbedingt als identisch mit dem geschriebenen Gesetze Mosis, dem ganzen Pentateuch. Darüber lassen die vom Chronisten gebrauchten Ausdrücke gar keinen Zweifel". *Vetter* sucht freilich dieses Urteil der Chronik abzuschwächen in dem Sinne (S. 67): „Das Zeugnis bleibt ganz wahr, aber es muß richtig verstanden und gewürdigt werden, als ein Zeugnis über die damalige Auffassung und Beurteilung des um mehrere Jahrhunderte rückwärts liegenden Vorganges, nicht aber als ein objektiv geschichtliches Zeugnis, das mit dem der Königsbücher auf gleicher Stufe stünde". Gegen diese Auffassung von der relativen Wahrheit der Urteile des inspirierten Ver-

fassers der Chronik hat schon *M. Hetzenauer* (Introductio in Gen. p. 29 s.) Stellung genommen. Und gegen diese Auffassung spricht wohl auch der Satz der Enzyklika Benedikts XV „Spiritus Paraclitus" n. 10: „Neque minus ab Ecclesiae doctrina, Hieronymi testimonio ceterorumque Patrum comprobata, ii dissentiunt, qui partes Scripturarum historicas non factorum absoluta inniti veritate arbitrantur, sed tantummodo relativa, quam vocant, et concordi vulgi opinione". Man könnte da zweifeln, ob die Ausführungen von *S.* (S. 252) über das Zeugnis der Chronik und dessen Tragweite diesem Satze gerecht werden. Ist der Ausdruck wajjiḳra'ehū (2 Kg 22,8.10) in 2 Chr 34,18 zu wajjiḳra' bō wirklich nur „abgeschwächt", oder „eine absichtliche Änderung des Chronisten, der jenen Ereignissen fern stand und es offenbar dem Leser überlassen will, sich seine eigenen Gedanken darüber zu machen, ob das aufgefundene Buch wirklich das Dt oder der ganze Pt war?" Kann denn 2 Chr 34 als „Paraphrase" bezeichnet werden und 2 Chr 24,14 nur als „eine gemütliche Weiterung des Textes von 2 Kg 22,8?" Es ist nicht einzusehen, warum das wajjiḳra' bō von 2 Chr 34,18 nicht eine sinngemäße Erklärung von wajjiḳra'ehū 2 Kg 22,10 sein kann. Das aufgefundene Buch wird als „das Buch des Gesetzes" benannt, d. h. als das altehrwürdige, von Moses gegebene, von allen als verpflichtend anerkannte Gesetzbuch, das zwar verloren gegangen war, dessen Bestimmungen aber im allgemeinen in der Überlieferung fortlebten. Warum aber war es verloren gegangen? Weil die Väter auf die Worte dieses Buches nicht hörten, nicht hören wollten. Es läßt sich wohl annehmen, daß die götzendienerischen Könige Manasses und Amon und ihr Anhang in ihrem Kampf gegen die Jahve-Verehrung und das mosaische Gesetz die Exemplare desselben möglichst zu vernichten suchten. Und dieser Kampf gegen die mosaische Religion ging sicherlich nicht allein gegen das Dt, wie *S.* will (S. 397 f), sondern gegen den Pentateuch überhaupt. Jetzt aber lag durch die Auffindung eines alten Tempelexemplares derselbe in seinem vollen Wortlaut wieder vor. Da genügte es, ausgewählte Teile vor dem König zur Verlesung zu bringen, welche geeignet waren, auf den König besonderen Eindruck zu machen und ihn in der Fortsetzung des begonnenen Reformwerkes zu bekräftigen. Daß das Buch „an Einem Tage kurz hintereinander zweimal gelesen wurde" (*Cornill*, Einleitung A. T.[7], S. 30) oder wie *S.* sich ausdrückt (S. 250), daß der Schreiber Saphan unter dem Eindruck des Gelesenen offenbar noch an demselben Tage dem König Bericht erstattet und es dabei nochmals durchliest, davon steht nichts im Texte von 2 Kg 22,8—10. Das wird jetzt auch von *Ed. König* (Das Deuteronomium S. 27 f), *M. Kegel* (a. a. O. S. 110) u. a. klar betont. Bis zum Zusammentreten der Volksversammlung aber (2 Kg 23,1 ff) können mehrere Tage, ja

Wochen vergangen sein und im Texte ist auch nicht angegeben, wie lange diese zur Verlesung des Gesetzbuches und zum Bundesschlusse einberufene Versammlung dauerte. Was *S.* (S 209) von den Gesetzesvorlesungen des Esdras sagt: „Es wurde natürlich nicht der ganze Pentateuch kontinuierlich von Gn 1,1 angefangen dem Volke vorrezitiert, sondern ausgewählte Partien", das wird doch ähnlich für die Zeit des Josias und seine Volksversammlung gelten. Irgend welche Schlüsse aus dem doppelten wajjikra'ehû (2 Kg 22,8.10) und aus der Verlesung des Buches in der Volksversammlung auf den Umfang des aufgefundenen Gesetzbuches lassen sich also nicht ziehen.

Endlich ist die von *S.* vorgetragene Ansicht (S. 251), daß „das Osterfest (2 Kg 23,21) ausdrücklich so begangen wird, wie es im Buche des Bundes steht, d. i. in zentralistischer Weise (vgl. 2 Chr 35,1—19, bes. V. 7)", doch nicht die nächstliegende Auffassung der Stelle. Der Text will nichts anderes besagen, als daß die Paschafeier vordem nicht mit solch allgemeiner Teilnahme und nicht in so würdiger und den gesetzlichen Vorschriften so ganz entsprechender Weise begangen wurde. Dasselbe besagt die ähnliche Redewendung 2 Chr 30,26 für die Paschafeier des Königs Ezechias, und Neh 8,17 für die Feier des Laubhüttenfestes im Jahre 445. Für letztere Stelle erklärt ja *S.* selbst (S. 205): „Nie vorher wurden die Laubhütten in so großer Zahl in Jerusalem errichtet wie damals". Sein Ausdruck „in zentralistischer Weise" hängt übrigens mit seiner Auffassung von der Zentralisierung des Kultus unter Josias zusammen, wovon unten die Rede sein wird.

Das Kap. 9 (S. 281—316) „Gesetz und Geschichte" bildet im Werke des Verf.s einen Abschnitt von besonderer Bedeutung, weil er hier in der Widerlegung der *Wellhausen*'schen Entwicklungstheorie neue Wege einschlägt. Seine eigene neue Auffassung von P, Bb und Dt nennt er selbst im Vorworte (S. V) „in gewissem Sinne grundstürzend", meint aber doch, daß sie die konservativere Kritik des Pt auf eine neue, seiner Überzeugung nach einzig solide Basis stelle. Die Hauptgedanken derselben sind folgende:

„*Wellhausen* behauptet, P setze die Einheit des Kultortes als selbstverständliches, das ganze Israel bindendes Postulat voraus. Dies ist ein unbewiesenes πρῶτον ψεῦδος der modernen Pentateuchkritik. Wenn wir die Zeremonialgesetze in P ohne Hintergedanken nach ihrem Wortlaut betrachten und nicht mehr hineinlegen, als der Text besagt, so muß das Urteil ganz anders lauten. P ist eine in der Wüste entstandene Gelegenheitsschrift, welche einzig und allein die bei der Stiftshütte üblichen oder üblich sein sollenden

Zeremonien berücksichtigt, ohne sich irgendwie mit der Frage zu beschäftigen, ob es dereinst in Palästina neben dem hl. Zelt oder dessen Surrogat (dem Hause von Silo und dem Tempel) noch andere legitime Sanktuarien geben könne oder werde und wie es dann dort mit dem Ritual zu halten sei. Wir haben in den Ritualgesetzen des P das Zeremoniale der Stiftshütte vor uns, das nach der Einwanderung in Kanaan an dem offiziellen, durch die Bundeslade ausgezeichneten Nationalheiligtum Israels in Geltung bleiben sollte (vgl. Nm 15,15). Darüber, ob daneben noch andere legitime Sanktuarien in Palästina existieren können und wie es in diesen betreffs des Ritus zu halten sei, erteilt P gar keinen Aufschluß ... Daß P das von Moses eingerichtete Sanktuar für alle Zeiten als die einzig legitime Kultstätte voraussetze, ist eine durch nichts zu erweisende Unterstellung, welche auf dem Gebiete der Pt-Kritik das größte Unheil angerichtet hat und mit der nun einmal gründlich aufzuräumen an der Zeit ist".

Über diese neue, „grundstürzende" Auffassung wird sich wohl jeder Leser des Buches sehr wundern. Mit Recht! Denn, wie *Joh. Weiß* (Das Buch Exodus S. XXXIV) kurz und gut bemerkt, „daß der PC nur ein einziges Heiligtum, die Stiftshütte mit der Bundeslade, kennt, vor welcher allein der von Gott berufene Aaron und seine Söhne unter Beihilfe der übrigen Leviten den vom Gesetze vorgeschriebenen Kult feiern darf, wird von niemandem bestritten. Bezeichnenderweise wird nur an einer Stelle Lev 17,8—9 die Darbringung der gesetzlichen Opfer an jedem andern Ort verboten". Lev 17,8—9 ist ein allgemeines, auch für die Zukunft des Volkes Israel in Kanaan geltendes Gesetz, dessen Sinn ist: „Intra fines Israelitarum soli Jahve, et quidem prope tabernaculum, sacrificia offerantur. Lex haec etiam ad advenas extenditur" (*Hummelauer* z. St.). Vgl. *W. Engelkemper*, Heiligtum u. Opferstätten in den Gesetzen des Pt, S. 9 f. Darum wird auch die neue Auffassung von *S.* allgemeine Ablehnung finden, und muß sie finden. Doch hören wir weiter:

„Ein anderes πρῶτον ψεῦδος, welches die Grundlage der modernen Pentateuchkritik bildet, ist die falsche Deutung des Zentralisierungsgesetzes im Dt. Zwar ist dort 12,4—6. 11. 13. 14. 17. 18. 21. 26; 14,23—25; 15,20; 16,2. 6. 7. 11. 15. 16; 17,8. 10; 18,6; 26,2 die Rede vom ‚Orte, den Jahve erwählen wird, um seinen Namen dort wohnen zu lassen', und nur dort wird das Opfer für erlaubt erklärt. Allein wenn man etwa von zwei kleinen Einlagen in 12,5. 14 absieht, steht nirgends, daß wir diesen Ausdruck individuell nur von einem Orte verstehen müssen. Man kann das Wort generell erklären. Denn Jahve konnte

ja mehrere Orte zugleich erwählen, um seinen Namen dahin zu legen . . . Der ursprüngliche Sinn des Zentralisierungsgesetzes konnte also sehr wohl der sein, daß das Opfer an einem beliebigen Orte untersagt und nur an gewissen Stätten erlaubt sein sollte, von denen man behaupten konnte, daß sie Jahve erwählt und dahin seinen Namen gelegt habe . . . Vermutlich galt als von Jahve erwählt jeder Ort, der durch eine Theophanie oder einen besonderen Machterweis Gottes ausgezeichnet war . . . D setzt mehrere gotterwählte Kultstätten als erlaubt voraus, und das Ritual des P galt nur für das Heiligtum der Bundeslade. Erst etwa unter Hiskia oder nicht lange vorher legte man ins Dt die individuell zentralistische Erklärung hinein und fügte zu diesem Zwecke in Dt 12,5 ‚aus allen Stämmen' und in V. 14 ‚in einem deiner Stämme' ein. Dadurch erhielt der ‚Ort den Jahve erwählen wird' statt der generellen eine streng individuelle Deutung und bezeichnete jetzt ausschließlich den Tempel zu Jerusalem. Zu dieser neuen Interpretation war natürlich die autoritative Verfügung irgend eines von Gott erleuchteten Propheten nötig. Ihm hatte das Volk nach Dt 18,15 ebenso wie Moses selbst Gehorsam zu leisten. Als Urheber der neuen Erklärung kann sehr wohl Isaias in Betracht kommen . . ."

Mit dieser neuen Deutung des „Zentralisierungsgesetzes" im Dt wird von *S.* (S. 291 ff) eine neue Auffassung der amtlichen Stellung der Priester und Leviten, sowie der Berechtigung der Kultstätten außerhalb des Nationalheiligtums bei der Lade verbunden: „Die den Klerus betreffenden Bestimmungen in P . . . beziehen sich nur auf das Heiligtum der Bundeslade. Dort sollten ausschließlich Aaroniden als Priester amtieren, und die Leviten lediglich niedere Dienste dortselbst verrichten. Hielt nun Moses bei der deuteronomischen Schlußgesetzgebung am Ende seines Lebens auch noch andere Sanktuare in Palästina für zulässig, so fragt es sich, welches Kultuspersonal er dahin einwies. Die Antwort darauf erteilen uns einerseits die historischen Bücher, andererseits das Dt selbst. Außerhalb des Nationalheiligtums bei der Lade konnten an den Landsanktuarien auch Laien Opferfunktionen ausüben. Moses erließ keine Vorschrift, welche einer bestimmten Kaste das ausschließliche Opferrecht dortselbst übertragen hätte. Er nahm dafür aber doch die Leviten als Vorzugspriester, nicht als ausschließlich berechtigte Funktionäre in Aussicht . . . Durch die Zentralisierung des Kults unter Josia wurden die an den Landsanktuarien amtierenden Leviten brotlos. Man konsignierte sie gelegentlich des Osterfestes nach Jerusalem (2 Kg 23,8), ließ sie dort aber, ganz im Sinne des P, nicht als Priester fungieren (V. 9). Denn dazu waren in Jerusalem nach P nur die Aaroniden befugt . . . Die priesterlichen Funktionen der Leviten hörten somit infolge der Zen-

tralisierung des Kults völlig auf. Die Leviten konnten sich von da an nur als niedere Tempeldiener in Jerusalem . . . betätigen".

Wer diese neue Theorie von *S.* unbefangen prüft, wird doch sagen müssen: Incidit in Scyllam, qui vult vitare Charybdim. Schon die fortwährende Betonung und Hervorhebung des Ortes, den Jahve erwählen wird (הַמָּקוֹם Dt 12,5. 11. 14. 26; vgl. 23,17) im Gegensatz zu den vielen Kultstätten der heidnischen Kanaanäer läßt diese neue „generelle" Deutung nicht zu. Daß die zwei kleinen Einlagen 12,5. 14 „aus allen deinen Stämmen" und „in einem deiner Stämme" nicht zum ursprünglichen Texte gehören, sondern spätere Hinzufügung seien, das behauptet *S.* wohl, aber ein überzeugender Beweis fehlt. Läßt also das Dt 12 von Moses gegebene Gesetz von der Einzigkeit der gesetzlichen Opferstätte die vom Verf. verteidigte Umdeutung im „generellen" Sinne nicht zu, dann fällt damit schon seine neue Theorie. Sie widerspricht auch der Geschichte, schon der Erzählung von Jos 22; die Umdeutung, welche diese Erzählung bei *S.* erfährt d. h. erfahren muß, ist wiederum nicht annehmbar. Diese neue Theorie widerspricht ferner dem wiederholten Urteile des inspirierten Verf.s der Königsbücher, der das den Königen Asa, Josaphat, Joas, Amasias, Azarias und Joatham gespendete Lob durch die tadelnde Bemerkung einschränkt: „Nur wurden die Höhen nicht abgeschafft; das Volk opferte und räucherte noch immer auf den Höhen" (1 Kg 15,14; 22,44; 2 Kg 12,4; 14,4; 15,4. 34). Ein uneingeschränktes Lob erfährt dagegen der König Ezechias (2 Kg 18,3—6; vgl. 2 Chr 29. 30. 31), der mit der Ausrottung des Götzendienstes und der Abschaffung der Jahvehöhen (vgl. 2 Kg 18,22) die Einheit des Kultortes herstellte, der Jahve wohlgefiel, ganz tat wie sein Ahnherr David, der an Jahve hing, ohne von ihm zu weichen, und seine Gebote hielt, die er Moses gegeben hatte. *S.* freilich bezeichnet diese Jahvehöhen als „tadellos" und den dortselbst geübten Kult als „einwandfrei" (S. 251 f). Aber der Tadel des heil. Schriftstellers bezieht sich doch spez. auch auf den Höhenkult, wie er in der Königszeit auf diesen Jahvehöhen geübt wurde; es mußte daher dieser Kult schon längst vor Ezechias ein illegitimer Kult gewesen sein und illegitim das von Leviten als „Vorzugspriestern" angemaßte Priesterrecht an den Landsanktuarien. In der Anmerkung S. 410 sucht *S.* das Urteil des Verfassers der Königsbücher über die Illegitimität der Höhen zu entkräften. Es kann genügen, hiegegen auf die Encykl. „Spiritus Paraclitus" n. 10. wie oben, zu verweisen. Und was Ezechias angeht, so weiß weder der Verfasser der Königsbücher noch der Verfasser der Chronik etwas davon, daß jetzt erst durch eine neue individuelle Interpre-

tation von Dt 12 die Zentralisierung des Jahvekultes an einem einzigen Orte, dem Tempel in Jerusalem, durchgeführt wurde. Nicht auf einen neuen prophetischen Spruch, sondern auf die Gebote, die Jahve Moses gegeben hatte, beruft sich zum Lobe des Ezechias der Verfasser der Königsbücher. Die Ansicht, daß der Prophet Isaias als Urheber dieser neuen Erklärung in Betracht kommen könne, wird von *S.* nicht bewiesen, und läßt sich auch nicht beweisen. Daß daher die von ihm vertretene „grundstürzende" Auffassung von P, Bb und D „die konservativere Kritik des Pt auf eine einzig solide Basis stellt", wird kein konservativer Exeget zugeben.

Im 10. Kap. (S. 316–35) werden noch besondere Stücke im Pt behandelt, wie Gn 14, der Jakobssegen Gn 49,3–27, das Meerlied Ex 15,1–18, die Bileamsprüche, das Lied Mosis Dt 32, der Segen Mosis Dt 33. Zur Bileamperikope findet sich S. 101 die Bemerkung: „Was Bileams redende Eselin anlangt (redende Tiere kommen in der ägyptischen Unterhaltungsliteratur oft vor), so könnte gerade der betreffende Abschnitt Nm 22,22–24 eine spätere Einlage sein". S. dagegen 2 Petr 2,16.

Im 11. Kap. (S. 335–87) sind endlich eine Reihe historischer und geographischer Erörterungen (Die Stämme Israels, Das vormosaische Israel, Die Zeit des Exodus, Der Berg der Gesetzgebung, Die ägyptischen Bergwerke am Sinai, Kadeš, Das Datum der samaritanischen Tempelgründung, Der mosaische Gottesbegriff) zusammengestellt, welche ebenso wie die im Anhang beigegebenen Bemerkungen und Nachträge ein schönes Zeugnis von der Erudition des Verf.s ablegen. Die Zahl der aus Ägypten ausziehenden Israeliten wird (S. 344 f) auf etwa 20–25.000 berechnet und dazu bemerkt: „Die Zahlen in den beiden Volkszählungslisten Nm 1,20–46 und 26,4 ff sind sämtlich spätere Fälschungen und wurden (in hellenistischer Zeit) vermutlich durch Gematria (Auffassung der Konsonanten als Zahlzeichen und Addition derselben) aus gewissen bislang noch nicht festgestellten Wörtern gewonnen". Die Schwierigkeiten, welche in den Zahlangaben des jetzigen biblischen Textes liegen, sollen nicht geleugnet werden; aber daß die vom Verf. vorgeschlagene Lösung der Schwierigkeiten nicht die einzig mögliche und einzig wahrscheinliche ist, zeigen die verschiedenen Versuche, welche in dieser Hinsicht bis in die jüngste Zeit gemacht worden sind, z. B. der letzte Versuch von *Fr. X. Kugler*, Rätselhafte Riesenzahlen im Alten Testament (Stimmen der Zeit 109 [1925] 96–112).

Im Schlußworte (S. 387–99) gibt Prof. *Šanda* einen Überblick über den Gang seiner Untersuchungen und legt nochmals

seine „Ergänzungshypothese" auseinander. Mit einem gewissen Nachdruck wiederholt er, was er S. 130–32 über die Komposition des Pt dargelegt hat: „Der mosaische Ursprung der Materialien des Pt und ihre bald nach Mosis Tod fallende redaktionelle Verarbeitung in das jetzige Ganze bleibt, bescheiden gesprochen, eine solid wahrscheinliche, wissenschaftlich verwertbare Annahme, der gegenüber die moderne Ansicht viel unwahrscheinlicher ist und überdies eine Reihe sehr fühlbarer Schwächen aufweist". Hiezu hat der Referent schon oben (S. 590 f) Stellung genommen.

Weiter heißt es dann: Neben nachmosaischen Zusätzen und Rezensenten- und Abschreiberglossen „sind auch gewisse mit Absicht und nach einem bestimmten Plane angebrachte Änderungen des ursprünglichen Textes wenigstens da ohne weiters denkbar, wo die Substanz der Erzählung keine wesentliche Veränderung erleidet. Dazu gehört vor allem das Zahlensystem der Setiten- und Noahidenliste (Gn 5 und 11) . . . Dasselbe gilt vom Datensystem der Patriarchengeschichte von Gn 12,4 an, sowie von der Gesamtzahl der Israeliten gelegentlich der beiden Volkszählungen. Auch die für die einzelnen Stämme geltenden jetzigen Zahlenposten müssen ähnlich durch eine planmäßige Änderung, etwa auf Grund der Gematria, entstanden sein. Somit haben spätere Rezensenten in den Textbestand, bes. von Gn 5.11; Nm 1–3. 26. 31 (Zug nach Midian), ziemlich tief und skrupellos eingegriffen . . . Im allgemeinen scheint nicht allzuviel nachmosaisches Material im Pt Platz gefunden zu haben . . . Abgesehen von Glossen haben sich uns als nachmosaische Zusätze besonders folgende Stücke ergeben: Gn 36,31 ff; Ex 36–39 (bes. auch 38,24–31); 40,3–15; Lv 5,17–19; 25,39 ff; 27,32 f; Nm 4,3; 7,18 ff; 15,22–29; vielleicht 28 und 29; manches in 31 und 35,16 ff; Dt 34 (und 32,45–52) und der glossenartige Vers 29,28, der vielleicht auf die frühere Verborgenheit und die spätere Auffindung des Dt anspielt. Es steht jedem frei, auf Grund objektiver Untersuchungen noch andere nachmosaische Zusätze zu konstatieren" (S. 394 f). Über manche der hier behaupteten späteren Änderungen und nachmosaische Zusätze werden andere anders urteilen. Wenn er z. B. S. 240 „unbedenklich als nachmosaische Zutat auffaßt" „den langwierigen Bericht über die Herstellung der hl. Zeltes und seiner Geräte Ex 35–39, in welchem wortwörtlich Ex 25–29 kopiert ist", dann könnte man ihm in diesem und ähnlichen Fällen vielleicht seine eigenen Worte (S. 241) entgegenhalten: „Dies alles entspricht allerdings nicht durchweg der modernen Darstellungsart und unserem Geschmack, aber wir haben kein Recht, beides einem uralten orientalischen Schriftsteller aufzubürden". Vgl. *B. Jacob*, Der Pentateuch, S. 235 f.

Kann also der Referent in verschiedenen Punkten — auch so manche temperamentvolle Redewendungen wären noch zu erwähnen —, besonders aber in der „grundstürzenden" Hauptthese dem Verf. nicht zustimmen, so sei doch andererseits offen anerkannt, daß das gelehrte, mit staunenswerter Hingabe und Sachkenntnis gearbeitete Werk eine wahre Rüstkammer darstellt, aus welcher sich die Verteidiger der mosaischen Authentie des Pt solide Beweisgründe entnehmen können. Und ebenso großen Nutzen werden, wenn die subjektiven Meinungen des Verf.s richtig gewürdigt werden, die Exegeten für die Erklärung des heil. Textes daraus ziehen. Dafür gebührt Prof. *Šanda* aufrichtiger Dank.

Innsbruck. Josef Linder S. J.

L. Dürr, **Die Stellung des Propheten Ezechiel in der israelitisch-jüdischen Apokalyptik.** (Alttestamentliche Abhandlungen, hrsg. von Prof. *J. Nikel,* IX, 1). Münster i. W. 1923, Aschendorff. 8°, XVI u. 180 S. M 6.10.

Nach der modernen Bibelkritik, spez. *Wellhausens* und seiner Schule, beginnt mit dem Propheten Ezechiel der Niedergang der alttestamentlichen Prophetie: er könne nicht mehr als Prophet im strengen alten Sinne gelten, er sei nur mehr ein „Epigone der großen Propheten" *(Wellhausen).* Als Merkmale der beginnenden Auflösung des Prophetentums sollen bei Ez hervortreten: die Reflexion, d. h. die ruhige lehrhafte Darstellung der Gedanken, das schriftstellerische Element, d. h. die Prophetie wird zur Schriftstellerei, ferner die Menge von Visionen, Bildern und Gleichnissen, endlich die Eschatologie. Der Weg, welchen Ez gegangen, führe zur Apokalyptik, er müsse als „Vater der Apokalyptik" *(Duhm)* angesehen werden. Und nicht bloß der Prophetie, sondern der Weiterentwicklung der alttestamentlichen Religion hat nach der Auffassung der Kritik Ez den Stempel seines Geistes aufgedrückt und eine neue Periode angebahnt. Er, der Priesterprophet, wird „als Vorläufer des priesterlichen Gesetzgebers im Pentateuch" *(Wellhausen),* und somit als „der geistige Vater des Judentums" *(Smend)* ausgegeben.

Gegen die letztere Ansicht hat sich *Patr. Herzog* in seiner Schrift: „Die ethischen Anschauungen des Propheten Ezechiel" gewendet (s. diese Zeitschrift 48 [1924] 299). Die erstgenannten Aufstellungen der Kritik aber: Ezechiel — ein Epigone der großen Propheten und Vater der Apokalyptik, untersucht und bekämpft *L. Dürr* in der hier angezeigten Abhandlung.

In der Widerlegung der Gegner verfolgt *D.* ihre Aufstellungen bis ins einzelnste und zeigt, daß sich Ez keineswegs grundsätzlich von den früheren Propheten unterscheidet, seine Eigentümlichkeiten vielmehr psychologisch und historisch zu verstehen sind aus der besonderen Stellung und der besonderen Aufgabe, welche die Prophetie durch die veränderten Verhältnisse des Exils bekommen hat. Vor dem Exil war das treibende Motiv der Prophetie der Kampf für Jahwe; die Propheten stehen im Mittelpunkt des öffentlichen Volkslebens und ihre Tätigkeit wird von den großen Ereignissen ihrer Zeit getragen. Einem ungehorsamen Volk gegenüber, das seiner Bundespflichten gegen Jahwe vergaß, war es ihre Aufgabe, das kommende Strafgericht und die Rettung des durch dasselbe geläuterten heiligen Restes des jüdischen Volkes zu verkünden. Mit dem Exil und mit der furchtbaren Katastrophe des Jahres 587 war das Gottesgericht über das Volk hereingebrochen. Damit gestalteten sich aber die Verhältnisse der exilischen Prophetie ganz anders. Das Bedürfnis der neuen Zeit nach Trost und Ermutigung führte zum Hervortreten der messianischen Zukunftshoffnung und der Eschatologie, zur Betonung der Gerechtigkeit und Heiligkeit Jahwes, der Darstellung seiner Größe, Macht und Majestät, um eben wieder Glauben und Vertrauen auf den mächtigen und hilfreichen Gott zu wecken. Darum das Interesse an den einzelnen Faktoren der prophetischen Ausrüstung (Geist Gottes, Hand Gottes u. s. w.), sowie die eingehende Beschäftigung mit den Visionen, Symbolen, Bildern, um so das Eingreifen Jahwes sicher zu stellen; darum auch die geheimnisvolle Schilderung des Geschauten, die Betonung der Transzendenz Jahwes und im Zusammenhang damit die reflektierende Art des Stiles und die Berufung auf die früheren Propheten. Nicht ein schwacher Epigone der früheren Propheten ist Ez, sondern ihr würdiger Fortsetzer. Er bildet den Übergang von der älteren (israelitischen) Periode zur späteren (jüdischen); er präludiert den späteren Apokalyptikern, welche seine Nachahmer geworden sind, und in diesem Sinne ist er der Vater der Apokalyptik.

Dies sind, kurz zusammengefaßt, die Ergebnisse der Untersuchungen des Verf.s. Stellenweise gehen freilich die Ausführungen zu sehr in die Breite; es ist eben die Erstlingsarbeit, die Doktordissertation des Verf.s, welche er 1916 der theol. Fakultät zu Würzburg einreichte. Manche Urteile und Redewendungen zeigen auch, daß *D.* sich nicht frei vom Einfluß der reichlich benutzten prot. Literatur zu halten verstand. So gebraucht er wiederholt die Ausdrücke „Unheilserwartung", „Heilserwar-

tung", „messianische Zukunftshoffnung", obwohl doch hier Vorsicht geboten ist, da dieselben in der prot. Literatur im rationalistischen Sinne geprägt sind. Den Gegnern gegenüber, welche die Tatsächlichkeit wahrer und wirklicher Weissagungen leugnen und eine rein natürliche Entwicklung der israelitischen Religion statuieren, mußte klar betont werden, daß es sich bei den alttestamentlichen Prophetien nicht um bloße, aus rein natürlichen Ursachen entstandene „Heilserwartungen" oder „Zukunftshoffnungen" handelt, sondern um wahre, von Gott gegebene Weissagungen. Weiters hätte noch mehr hervorgehoben werden sollen, daß die Weissagungen des Propheten Ez und seine „Eschatologie" kaum ein neues Moment enthalten, das der Sache nach nicht schon in den Weissagungen der vorexilischen Propheten enthalten war, und daß auch die Art und Weise, wie dieselben von Ez vorgelegt werden, nicht in dem Maße, wie die Gegner behaupten, von jener der vorexilischen Propheten verschieden ist, falls nur eben die Authentie der vorexilischen Weissagungen, spez. des zweiten Teiles des Propheten Isaias, anerkannt wird.

Wie die prot. Kritiker, so spricht *D.* S. 26 von der „sogen. älteren J-Quelle des Pentateuch, welche in künstlerischer Darstellung und mit einem poetischen Anstriche Jahwe so recht nach Menschenart mit den Seinen verkehren läßt", und von der „jüngeren E-Quelle", deren „Gottesbegriff bereits subtiler ist". Um Mißverständnissen vorzubeugen, bemerkt er zwar im Vorworte: „In den Ausführungen über Daniel soll das kanonische Buch Daniel nicht auf gleiche Stufe mit den Apokryphen und Pseudepigraphen des AT gestellt werden. Lediglich wegen gewisser rein äußerlicher Gesichtspunkte, wobei offenbar Abhängigkeit jener späteren Literatur vorliegt, wurde es zu statistischen Übersichten mit ihnen zusammengestellt". Aber es hätten doch einige Stellen seines Buches von *D.* richtiggestellt werden sollen, wie S. 11, wo er Daniel unter den Pseudonymen aufzählt, „Männern der Vorzeit, deren Namen im Volke bereits einen guten Klang hatten: Henoch, Abraham, Moses, Daniel (sic), Baruch und Esra", oder S. 9, wo er das Buch Daniel „zu den jüngsten Teilen des atl. Kanons" rechnet, zu jenen Literaturerzeugnissen, „welche in den Zeiten des harten Ringens des jüdischen Volkes, d. h. vom Beginne der makkabäischen Kämpfe (175 v. Chr.) bis zum Ende des jüdischen Volkstums (135 n. Chr.) entstanden sind". Auch die S. 16 f niedergelegte Ansicht des Verfassers: „Bei den sogenannten ‚symbolischen Visionen' (Am 7,1.4.7; 8,1; 9,1; Jer 1,11 f. 13 f; 24,1) liegt es nahe, anzunehmen, daß es

sich hier nur um frei gewählte, literarische Einkleidung prophetischer Gedanken handle", kann der Referent nicht teilen.

Innsbruck. Josef Linder S. J.

Grundriß der **Einleitung in das Neue Testament.** Von *Heinrich Joseph Vogels.* (Lehrbücher zum Gebrauch beim theologischen und philosophischen Studium). Münster i. W. 1925, Aschendorff. VIII u. 258 S. 8°. M 4.20, geb. M 5.50.

Jeder, der die textkritischen Arbeiten des hochw. Verfassers kennen und schätzen gelernt hat, mußte die Hoffnung hegen, daß seine mühevolle und opferreiche Kleinarbeit am hl. Texte des N. T. auch für die Einleitungswissenschaft manche Ergebnisse zu Tage fördern werde. In der Tat findet der Bibelforscher in diesem kurz gefaßten Werke eine Fülle von feinen Beobachtungen niedergelegt, die ihm reiche Anregung bieten und eine wiederholte Lektüre des Buches empfehlen. Wer nicht als Fachvertreter an das Werk herantritt, findet seine Freude namentlich an den eingehenden Inhaltsangaben der hl. Bücher, die mit weit größerer Ausführlichkeit, als es üblich ist, abgefaßt sind und die darum für die Schriftlesung eine recht brauchbare Hilfe gewähren. Endlich empfiehlt sich das Werk, trotzdem es uns keine wesentlich neuen Ergebnisse bringt, durch die knappe Zusammenfassung des Stoffes und die angenehme, fließende Darstellung.

Indessen bietet das als Textbuch für Vorlesungen gedachte Werk doch manches, was ihm nicht zur Empfehlung gereicht. Es sei mit einem materiellen Punkte begonnen: der Druck ist als wenig übersichtlich zu bezeichnen. Da nicht nur der Kleindruck, sondern auch der Sperrdruck fast völlig fehlt, so kann der Anfänger nicht leicht die nötige Übersicht gewinnen. Man hat große Mühe, die zu beweisende Behauptung von der Begründung, das Wesentliche vom Nebensächlichen, das Sichere vom Wahrscheinlichen zu unterscheiden. Möge der Verleger für die folgenden, im Anhang angekündigten „Lehrbücher zum Gebrauch beim theologischen und philosophischen Studium" darauf sehen, daß die im übrigen sehr gute und vornehme Ausstattung in dieser Hinsicht eine Ergänzung finde!

Noch viel unangenehmer muß es empfunden werden, daß der Verf. die Entscheidungen der Römischen Bibelkommission nicht erwähnt. Andere Textbücher bringen sie im vollen Wortlaute, was dem angehenden Theologen sehr behilflich ist, *M. Meinertz* und *J. Sickenberger* verweisen wenigstens genau auf die von der Römischen Behörde gegebenen Entscheidungen. Allein im

vorliegenden Werke ist mir auch nicht ein einziger Hinweis auf diese nun einmal nicht zu ignorierenden Normen begegnet.

Der Verf. scheint S. 8 seine Meinung von der Einleitungswissenschaft durch eine Polemik gegen die gewiß übertriebene Auffassung von *F. Kaulen* verteidigen zu wollen, der „die biblische Einleitung definierte als ‚die Rechtfertigung der kirchlichen Lehre von dem inspirierten und kanonischen Charakter der Heiligen Schrift'". Er fügt bei: „Von diesen apologetischen Tendenzen gilt es die Einleitung wieder zu befreien und Ernst zu machen mit der Anerkennung der Tatsache, daß es sich hier um eine historische Disziplin handelt, die geschichtliche Fragen mit geschichtlicher Methode zu meistern sucht". Allein die Sache liegt hier ganz genau so wie bei der Philosophie, welche doch ihrem Wesen nach ein rein natürliches Erkenntnisprinzip und eine rein natürliche Methode hat. Dennoch hat Pius IX mit vollem Rechte in seinem Syllabus den Satz verurteilt: „Philosophia tractanda est nulla supernaturalis revelationis habita ratione" (n. 30 *Denzinger* 1714). Auf gleiche Weise hat die biblische Einleitungswissenschaft, obschon sie in sich Geschichte ist ebensogut wie etwa die Literaturgeschichte des deutschen Mittelalters, doch auf die von Gott gesetzte Hüterin der Wahrheit und die von ihr erlassenen Normen zu achten, da ihr Gegenstand die heiligen, der Hut der Kirche übergebenen Bücher sind.

Dann stimmt die Stellungnahme *V.s* in einzelnen Punkten nicht immer mit den Entscheidungen der Bibelkommission. Über die „in neuerer Zeit mehr und mehr zur Alleinherrschaft gelangte Zweiquellentheorie" (S. 86) fallen widersprechende Äußerungen. Es heißt zwar: „Es wäre eine arge Täuschung, wollte man sie als endgültige und vollkommen gesicherte Lösung betrachten". Dennoch aber wird kurz zuvor erklärt: „In der Tat empfiehlt sich diese Theorie durch ihre Einfachheit und namentlich dadurch, daß sie den Tatsachen am wenigsten Gewalt antut, und in ihrer Richtung wird die Lösung gesucht werden müssen". Es folgt wohl ein Bekenntnis zu dem klaren und bestimmten Zeugnis der Überlieferung, daß der Apostel Mt der älteste Evangelist ist. Anders lautet das S. 70 gegebene „Urteil der Neuzeit". Zum Schlusse reißt der Verf. die Brücke hinter sich ab, indem er es als „eine recht prekäre Annahme" bezeichnet, „Mk zuerst den aramäischen Mt und dann den Übersetzer des Mt den griechischen Mk benutzen zu lassen" (S. 87). Allein diese durch keinen Gegengrund entkräftete Hypothese bietet die einzige bisher versuchte Erklärung der vom Verf. nicht erwähnten Tatsache, daß, obwohl der Mk-Text formell vielfach die primäre Form bietet, doch sachlich

der Mt-Text oft das Ursprüngliche hat. — S. 92 u. 110 wird die „vor unserem griechischen Mt und vor Lk liegende" rätselhafte Schrift „Q" vorausgesetzt. Vgl. S. 109 f.

Die Frage nach dem Verfasser des Hebräerbriefes wird im Gegensatz zum Dekrete vom 24. Juni 1914 gelöst. S. 200 wird die Meinung jener, „die den Brief nur als Eigentum Pauli verstehen zu können glauben", durch die Behauptung abgelehnt: „Dagegen steht die Form, die toto caelo von der Sprache Pauli verschieden ist". In einer Reihe von — keineswegs neuen — Bemerkungen wird ein Grund eingeführt als „beweiskräftiger für den nicht-paulinischen Ursprung des Briefes" (S. 201) und S. 202 geschlossen: „Das alles spricht entscheidend gegen paulinische Autorschaft, die der Brief selbst ja auch gar nicht für sich beansprucht". Das Endurteil lautet, daß vielleicht „ein uns unbekannter Judenchrist . . ., der Leiter einer angesehenen Gemeinde, den Hebr verfaßt hat"; sonst „besitzt ein gewisses Maß von Wahrscheinlichkeit höchstens die Hypothese, Apollos sei der Verfasser" (S. 202). Man hört nichts davon, daß die vielen Punkte, in denen Hebr mit den 13 andern Paulusbriefen übereinstimmt, die gemeinsamen Züge zwischen Lk und Paulus weit übertreffen. Das alles empfiehlt die bereits von *Origenes* gebilligte Annahme, daß wir neben Paulus, dem Verf. des Briefes, einen „Schreiber" anzunehmen haben.

Aus verschiedenen Äußerungen über die Pastoralbriefe könnte man schließen, daß der Verf. von ihrer Echtheit nicht völlig überzeugt sei. Er beginnt S. 184: „Nicht ebenso einfach und günstig wie für die vier Gefangenschaftsbriefe liegt die Echtheitsfrage für die ... Pastoralbriefe". Ist sie also wirklich nicht im günstigen Sinne gelöst? Unter den „Bedenken gegen die Echtheit der Past" soll das Argument aus „der sprachlichen Eigenart" „am schwersten wiegen" (S. 191). Soll die Fassung S. 185: „Wenn 1 Tim Eigentum Pauli ist" wirklich nur einen methodischen Zweifel aussprechen? Recht prekär klingt auch das Schlußwort S. 194 über die Gründe, welche „immer wieder starke Argumente bleiben" werden, „die Past trotz aller entgegenstehenden Schwierigkeiten als echte Briefe Pauli zu betrachten". Vgl. S. 191: „auch allen [Gegengründen] zusammen dürfte nicht ein derart entscheidendes Gewicht zukommen, daß man die Past als das Werk eines Fälschers betrachten müßte". Allein vielleicht ist nur die Ausdrucksweise des Verf.s, die natürlich in einem Schulbuch doppelt verwirrend wirken muß, verunglückt. Ein formeller Widerspruch mit der Erklärung der Bibelkommission vom 12. Juni 1913: „certo teneri debet epistolas, quae pastorales dicuntur, . . . ab ipso Apo-

stolo conscriptas fuisse", der vom Verf. gewiß nicht beabsichtigt war, wäre dann nicht vorhanden.

Noch stärker sind die Bedenken, welche *V.* gegen die Echtheit des zweiten Petrusbriefes vorbringt. „Gegen die Annahme der Echtheit fällt zunächst schwer ins Gewicht die starke Benützung von Jud ... Dazu kommt weiter der ‚heilige Berg' der Verklärung (1,18), der ‚zweite Brief' 3,1 ..., die vorausgesetzte starke Erschütterung der Parusieerwartung (3,8 f), der Hinweis auf die Briefe des ‚geliebten Bruders Paulus', die schon in einer Sammlung vorliegen und kanonischen Ansehens .. sich zu erfreuen scheinen, alles Dinge, die im NT sonst unerhört sind. Diese Bedenken wollen umso ernster erwogen werden, als der Brief sehr schlecht bezeugt ist" (S. 227). Die Angabe 3,1 „ist nur brauchbar unter der Voraussetzung, daß 2 Petr wirklich ein Brief des Apostels ist" (S. 226). Am Schlusse wird in Abrede gestellt, daß in der kanonischen Geltung des Briefes seit dem Ende des 5. Jahrhunderts „eine Glaubensentscheidung der Kirche bezüglich der Verfasserfrage gegeben sei". Es ist richtig, daß hier kein Glaubenssatz im strengen Sinne des Wortes vorliegt, wie er auf den Konzilien feierlich verkündet wird. Aber ist damit die Lehre als völlig frei hingestellt, namentlich wenn man die so vorsichtige Fassung des Canon Tridentinus beachtet? Und würden wir nicht wegen der so klaren Selbstzeugnisse 1,1. 14. 17; 3,15 einen Fälscher schlimmster Art als inspirierten Schriftsteller annehmen müssen?

Noch ein Wort über die Echtheit der umstrittenen Teile der Evangelien. Der Verf. äußert sich bezüglich des Mk-schlusses (S. 65), sie könne „durchaus nicht als gesichert betrachtet werden". Er ist also weit zurückhaltender als in der Textausgabe, in der die Stelle ohne jedes Zeichen eines Bedenkens erscheint, steht aber nicht im Widerspruch mit der Bibelkommission. Wenn er aber die Perikope von der Ehebrecherin S. 100 „zu den köstlichsten Perlen der Tradition" rechnet, so übersieht er, daß durch das Tridentinum ihre Inspiration feststeht. Sie ist somit kein Fremdkörper in der Hl. Schrift und stammt darum nicht aus der Tradition, wenn wir diesen Ausdruck im festgelegten Sinne von jener zweiten, von der Bibel verschiedenen Glaubensquelle verstehen. Freilich hat die Kirche es niemanden verboten, die Perikope als einen Fremdkörper im vierten Evangelium anzusehen.

An Einzelheiten wäre zu erwähnen: S. 11 Paulus habe „nicht erwartet, daß man seine Briefe ... gar als Hl. Schrift bewerten könne .. Wer meint im Ernst, daß der Absender oder der Empfänger ein so persönliches Blatt (wie Philem) als eine mit dem Pen-

tateuch oder einer alttestamentlichen Prophetenschrift auf gleiche Stufe zu stellende γραφή bewertet habe?" Hier wären Stellen wie 1 Kor 7,40; 2 Kor 10,4—6 zu beachten gewesen; war sich der Apostel anderemale nicht bewußt, unter dem Charisma der Inspiration zu stehen, so hat er dies doch keineswegs als ausgeschlossen betrachtet. — Wo soll (S. 17) im Fragmente *Muratoris* „die Erkenntnis, daß die Paulusbriefe ursprünglich nicht kanonisch waren" auch nur angedeutet sein?" — Wieso soll (S. 67) an der Papiasstelle über Mk wohl nur der erste Satz von Johannes stammen? Jener, der hier Kritik übt am zweiten Evangelium, ist nicht der Bischof von Hierapolis, sondern der Augenzeuge, der über die Ordnung der Evangelien ein Wort mitreden durfte und den ersten Satz geschrieben hat: „ὡς ἔφην". Ist es denn „recht unwahrscheinlich", „daß ein Apostel die Schriften eines Mitapostels und zweier Apostelschüler studiert und daraufhin geprüft hätte, ob sie einer Ergänzung fähig und bedürftig seien"? (S. 93.) Daß nächst dem Hebr-Brief „Lk das beste Griechisch im N. T. schreibt" (S. 77. 210), wird man bei einer genaueren Prüfung von 1 Petr und Jac kaum verteidigen können. — Daß „der eine Evangelist" etwas „aus sich hinzugebildet habe" (zum Texte seiner Vorlage) ist natürlich ausgeschlossen, aber nicht, daß er aus einer mündlichen oder schriftlichen Quelle etwas einfügte; warum kann er aber nicht etwas „aus sich fortgelassen haben" (S. 82)? Dabei sind in einzelnen Punkten die Verschiedenheiten übertrieben (ebenso S. 91 bezüglich der Darstellungsweise des Johannes); auch werden die Schwierigkeiten allzugroß hingestellt (S. 82). — Die Behauptung S. 116, daß „Paulus die hl. Schriften niemals in der Ursprache, sondern ausschließlich in der Form der LXX gebraucht", ist wohl nicht mit Rom 9,17; 1 Kor 3,19; Gal 3,17 zu vereinen. — Manches am Apostel ist zu natürlich bewertet. So wird AG 13,2 wiedergegeben: „Bei einem Gottesdienst erwacht der Trieb dazu [zu einer Missionsreise]" (S. 120); die Gefangenschaftsbriefe „bezeugen ein Stadium theologischer Entwicklung, das namentlich in der Christologie einen Fortschritt . . darstellt" (S. 169). Wenn damit nur „ein Fortschritt in der Ausdrucksweise" gemeint ist (S. 175), so ist freilich „kein Grund ersichtlich, warum eine solche Weiterentwicklung bei Paulus selbst ausgeschlossen sein soll". Aber es wäre doch zu betonen gewesen, wie namentlich Rom 1,4; 9,5 die Gottheit Christi bereits klar ausgesprochen ist und der Apostel diese Fundamentalwahrheit aus der Christophanie von Damaskus klar erkannt haben mußte. — Die Paulinische Chronologie ist S. 127, wie sehr vieles andere, allzukurz erörtert; dabei finden sich mehrere sonst sehr seltene Druckfehler; das Jahr 60 ist anderswo für den Statthalterwechsel (Felix und Festus) und den Beginn der Romreise angenommen. — S. 131 wird in Thes-

salonika ein Prätor, S. 141 in Ankyra ein Proprätor angenommen; beidemale sollte es heißen: ein „legatus Augusti pro praetore". Eine Erwartung der unmittelbar bevorstehenden Parusie wird sowohl 1 Petr 4,7 als auch in der Apokalypse gefunden (S. 218. 242, vgl. 11). — In den Literaturangaben fehlen manche katholische Arbeiten; auch sollten diese von den akatholischen unterschieden werden.

Der Rezensent bedauert, diese Ausstellungen machen zu müssen, gibt sich aber der Hoffnung hin, daß er einmal einer im obigen Sinne berichtigten und erweiterten Auflage dieses Werkes seine Anerkennung aussprechen kann.

Innsbruck. Urban Holzmeister S. J.

F. G. Holweck, **A Biographical Dictionary of the Saints**, with a general Introduction on Hagiologie. B. Herder Book Co. 17 South Broadway, St. Louis, Mo. and 68 Great Russell St., London, W. C. 1924. XXVII u. 1053 S. gr. 8°.

Während die profane Weltgeschichte nicht zum geringen Teil eine Darstellung der unerquicklichsten Äußerungen der menschlichen Leidenschaften im Kampfe um irdische Güter ist, zeigt uns die Geschichte der Heiligen die Triumphe des Reiches Gottes in der Betätigung der höchsten Tugenden, deren die Menschen mit der Gnade Gottes fähig sind. Diese verdiente vor allem das aufmerksame Studium; trotzdem erscheint gerade diese im Vergleich zur ersteren vernachlässigt. Dieser Gedanke beseelte den Autor, da er sich an das große Unternehmen wagte, ein vollständiges Verzeichnis aller Heiligen zusammenzustellen, welche in der christlichen Kirche verehrt werden oder doch einst verehrt wurden.

Mit welchen Schwierigkeiten ein solches Unternehmen verbunden ist, davon kann nur der eine Ahnung haben, der bedenkt, welche Verwirrung die Herausgeber der alten Martyrologien und Menologien und ihre oft unwissenden Abschreiber, die dichtende Phantasie der Erzähler und die oft abergläubische Verehrung der Heiligen von Seiten des Volkes in die verschiedenen Namen und Gruppen von Namen und in die Lebensbeschreibungen hineingebracht haben. — Unser Autor, der 40 Jahre lang diese Arbeit vorbereitet, hat diese Schwierigkeiten überwunden und ein Werk geschaffen, welches von seinem Können und seinem Fleiße ein beredtes Zeugnis gibt. An der Hand früherer ähnlicher Werke, die er an den Ergebnissen der neueren Forschung überprüfte, und mit Hilfe vieler Monographien sammelte und sichtete er den gewaltigen Stoff, den er hier in einem imposanten Buche veröffentlicht.

Der Zweck des Buches ist, alle „Heiligen" aufzuzählen und mit den wichtigsten biographischen Noten zu versehen, welche je in christlichen Kirchen Verehrung fanden. Da aber das Buch zunächst nicht der Erbauung dienen, sondern vielmehr ein Nachschlagewerk sein soll, wurden da alle Namen aufgenommen, die in den betreffenden Quellen als Namen von „Heiligen" zu finden waren, selbst wenn es sich um Personen handelt, die bloß deswegen in die Menologien Aufnahme gefunden, weil sie etwa einen gewissen Anspruch auf die Dankbarkeit der Kirche haben, wie z. B. einige römische Kaiser in dem Syrischen Menolog von Rabban Slibha. Aus dem gleichen Grunde wurde auch davon Abstand genommen darzutun, wie die Heiligen „die christlichen Tugenden in eminenter Weise besaßen" oder „freigebig waren gegen die Armen" u. dgl., weil solche bereits axiomatisch gewordenen Bemerkungen zu endlosen Wiederholungen geführt hätten; wohl aber werden jene Tatsachen hervorgehoben, durch welche ein Heiliger seine charakteristische Tugend geübt oder eine besondere Tätigkeit entfaltet hat.

In dem Werke fanden auch jene „Heiligen" Aufnahme, welche bloß bei den Häretikern oder Schismatikern verehrt werden. Dieses Vorgehen ist wohl begründet. Es sollte eben ein vollständiges Handbuch der Hagiologie geboten werden, welches alles hieher Gehörige enthalten sollte, neben dem Echten auch das Unechte, damit es als gutes Nachschlagewerk dienen könne.

Deswegen findet man hier Namen wie Konstantin den Großen, welcher sich erst auf dem Sterbebette und zwar vom semiarianischen Bischof Eusebius von Nikomedien taufen ließ und in der ganzen orientalischen Kirche verehrt, in der armenischen sogar täglich in der Liturgie genannt wird, während die lateinische Kirche keinerlei Spuren seines Kultus zeigt. Man findet hier alle erreichbaren Angaben über den hl. Tecla Haimont, den Reformator des monastischen Lebens in Abessynien, obwohl dieser Monophysit war; so auch über den hl. Petrus, Patriarchen von Moskau, obwohl zur Zeit, als er den Patriarchenstuhl innehatte, Moskau von der römischen Kirche getrennt war.

Solche Namen, die im Röm. Martyrologium fehlen, wird man in einem gewöhnlichen Heiligen-Lexikon vergebens suchen; da war es also ein Gebot der Notwendigkeit, daß hier alles zur Orientierung Notwendige aufgenommen wurde. Dazu kommt noch ein anderer Umstand. Bei den Heiligen der alten Zeit ist es oft schwer, zwischen katholischen und nicht-katholischen eine strenge Scheidung zu machen. Welche von den zahlreichen Heiligen in

Armenien, Rußland, Serbien, Georgien, Mesopotamien, Persien, Ägypten und Äthiopien Katholiken und welche von ihnen Häretiker oder Schismatiker waren, ist oft nicht leicht festzustellen. Selbst in das offizielle Römische Martyrologium haben einige häretische oder schismatische Heilige Eingang gefunden.

Der hl. Niketas der Gothe (15. Sept.), der hl. Sabas, auch Gothe (12. April), und mehrere andere waren Arianer. Der hl. Elesbaan, König von Äthiopien (27. Okt.), die Martyrer von Hymerita mit ihrem Anführer Aretas (24. Okt.) waren Monophysiten. Achatius von Amida (9. Apr.) war Nestorianer. Bei anderen ist ihre Rechtgläubigkeit zweifelhaft. So beim hl. Artemius (20. Okt.), der als Offizier im Heere des Konstantius ein fanatischer Arianer war; vielleicht hat er sich nach dem Tode des Kaisers zum katholischen Glauben bekehrt; jedenfalls erlitt er unter Julian dem Apostaten den Martertod für den christlichen Glauben, indem er angeklagt wurde, Götzenbilder zerstört zu haben. Der hl. Elpidius (16. Nov.) war als hoher Würdenträger am Hofe desselben Kaisers ebenfalls kaum Katholik, sondern Arianer. Der hl. Lucian von Antiochien ist der Urheber jener Lehren, welche dann im Arianismus zum Ausdruck kamen; er wurde auch zugleich mit Paul von Samosata exkommuniziert, aber wahrscheinlich kehrte er vor seinem Tode zur Kirche zurück.

Alle diese findet man im Römischen Martyrologium verzeichnet, und man könnte diese Liste noch vermehren. Die glorreichen Kämpfe jener Christen um den christlichen Glauben und die noch nicht genügend geklärte Auffassung der Glaubenswahrheiten ließ sie über manche Fehler in Bezug auf die Orthodoxie leichter hinweggehen. Umgekehrt kommt es aber auch vor, daß katholische Heilige nur noch bei einigen schismatischen oder häretischen religiösen Genossenschaften verehrt werden. Unter solchen Umständen war der Autor voll berechtigt, alle Heiligen jener Kirchen in sein Verzeichnis aufzunehmen, welche die apostolische Glaubenslehre von der Verehrung der Heiligen bewahrt haben. Der Gefahr einer Vermengung hat er genügend vorgebeugt, indem er die Namen der Heiligen, welche bloß in den Verzeichnissen der getrennten Kirchen vorkommen, oder deren Zugehörigkeit zur einen wahren Kirche zweifelhaft ist, mit einem Asteriskus versehen hat.

Dieser Asteriskus ist freilich manchmal unterblieben; so bei jenen, die im Röm. Martyrolog Aufnahme gefunden, wenn auch ihre Rechtgläubigkeit nicht einwandfrei feststeht. Vielleicht hat pietätsvolle Rücksichtnahme auf die Praxis der Kirche den Autor zu dieser Maßnahme veranlaßt.

Welch riesige Arbeit der geschätzte Autor geleistet hat, kann man daraus entnehmen, daß das 1053 doppelspaltige Seiten umfassende Werk über 20.000 Titel enthält; zum Teil sind es freilich bloß Namen mit ganz wenigen Daten, wo die Quellen nicht mehr boten, zum Teil etwas längere biographische Skizzen. Dem alphabetisch geordneten Verzeichnisse wird eine 4 Kapitel umfassende Einleitung in die Hagiologie vorausgeschickt, worin das Wichtigste über die Martyrologien, die Märtyrerakten, die „Leben der Heiligen" und den Werdegang der Selig- und Heiligsprechung dargelegt wird.

Daß in einem so großen und schwierigen Werke auch kleine Mängel vorkommen können, ist nicht zu verwundern. So ist zwar in der Vorrede gelegentlich darauf hingewiesen, daß Eutychius von Carrhae (14. März) Monophysit war, während im Texte übersehen wurde, diesen Umstand zu erwähnen.

Das große Werk ist nicht bloß für jeden, der sich mit der Hagiologie eingehend zu befassen hat, ein vorzüglicher Führer, sondern eignet sich auch für jeden Fall, wo man über Daten aus dem Leben eines Heiligen Aufschluß sucht. Es sei jedoch darauf hingewiesen, daß davon Abstand genommen wurde, bei den einzelnen Heiligen die entsprechende Bibliographie anzugeben: dies hätte ja das ohnehin umfangreiche Werk geradezu verdoppelt. Für die Bibliographie verweist der Autor selbst auf das Werk von *Ulysse Chevalier*, Repertoire des Sources Historiques du Moyen Age (Paris 1905—1907), das auch für ihn bei seiner Arbeit eines der vorzüglichsten Hilfsmittel war.

Innsbruck. Angelus Barbaria S. J.

Maurus Wolter, dem Gründer Beurons, zum 100. Geburtstag (1825 — 4. Juni — 1925). Erinnerungen und Studien. Mit 7 Bildern. Beuron 1925, Beuroner Kunstschule. VII u. 192 S. in 8°.

Die Vorarbeiten für eine vollständige Lebensgeschichte des Erzabtes Maurus Wolter sind noch nicht ganz abgeschlossen. Dennoch wollten seine dankbaren Söhne dem Stifter ihrer Kongregation an seinem 100. Geburtstage ein würdiges literarisches Denkmal setzen. P. *Justinus Uttenweiler* unterzog sich der Mühe, von seinen Mitbrüdern dafür Beiträge zu sammeln und übergibt sie in diesem schön ausgestatteten Bande unter dem Untertitel „Erinnerungen und Studien" der Öffentlichkeit. Den Anfang macht ein Schreiben Leos XIII an den Bruder und Nachfolger des Abtes Plazidus, der bei seinem Amtsantritte dem heiligen Vater geschrieben und die Absicht kundgegeben hatte, seinen verstorbenen Bruder sich zum Vorbilde zu nehmen. „Er (Abt

Maurus) zeichnete sich aus", bemerkt der große Papst dazu, „durch eine seltene Frömmigkeit wie durch hohen Eifer für die klösterliche Zucht und die Ausbreitung des Ordens". Dieses Lob aus dem Munde Leos XIII ist wahrlich eine würdige Einleitung zu den „Erinnerungen und Studien". Die Erinnerungen stammen von „ergrauten Veteranen, die einst zu den Füßen des Meisters saßen, seine gütigen und reifen Lehren in sich aufnahmen und jahrelang im Banne seiner gottbegeisterten Persönlichkeit standen". Auf solchen Erinnerungen, aber auch auf wertvollen schriftlichen Quellen ist das Lebensbild aufgebaut, das den P. *Nikolaus von Salis* zum Verfasser hat. *Salis* berücksichtigt nicht allein die äußeren Lebensumstände und die hervorragenden Taten des Gefeierten, sondern geht auch auf seine innere Entwicklung ein und zeigt, wie der hochbegabte Weltpriester allmählich zum Benediktiner und zum Stifter einer eigenen Kongregation herangereift ist. Auch sein inniges Verhältnis zum Gründer der Abtei Solesmes, Dom *Prosper Guéranger*, wird entsprechend gewürdigt und gezeigt, wie eng sich anfangs Abt Maurus an die von *Guéranger* entworfenen Satzungen angeschlossen hat. Später machte er sich allerdings von diesem Einflusse mehr frei und paßte die Erklärung der Regel des heiligen Benedikt mehr dem deutschen Geiste an, behielt aber seine Vorliebe für die Pflege der Liturgie und für die in Solesmes übliche Gesangsweise. Was P. *Salis* nur kurz berühren konnte, das führt P. *Suso Mayer* in seinem Aufsatze über „Erzabt Maurus als Gesetzgeber der Beuroner Kongregation" weiter aus. P. *Odilo Wolff* ergänzt die Geschichte der Beuroner Gründung in einem Überblick über die Entwicklung Beurons unter der Obsorge des ersten Abtes. Die Studien beschäftigen sich ausschließlich mit den Werken des Erzabtes. P. *Plazidus Berner* macht uns mit der Entstehung und dem Gehalte der Schrift „Praecipua ordinis monastici elementa" bekannt, P. *Athanasius Miller* spricht als Fachmann über das Psalmenwerk des Abtes und beleuchtet seine Vorzüge und Mängel in durchaus sachlicher Begründung. Einzelne Schwächen erklärt die langsame, mit vielen Unterbrechungen durch andere Arbeiten verbundene Entstehung des umfangreichen Werkes, das mehr eine Betrachtung über den geistlichen, aszetischen und liturgischen Gehalt der Psalmen ist als eine streng wissenschaftliche Erklärung. Dem vorzüglichen aszetisch-liturgischen Inhalte verdankt es auch seine weite Verbreitung, die bei dem großen Umfang des Werkes kaum so rasch zu erwarten war. Die schriftstellerische Tätigkeit des Erzabtes überhaupt behandelt kurz P. *Anselm Manser*, der auch die festlichen Lesungen aus seinen deutschen Schriften beigefügt

hat. Eigenartig ist die von dem bekannten P. *Ansgar Pöllmann* verfaßte Studie über die Kunstanschauungen des Erzabtes und über seine Beziehungen zu dem eigentlichen Schöpfer der Beuroner Kunst, P. *Desiderius Lenz*. P. Maurus war ein begeisterter Anhänger und Kenner der rheinischen Gotik, P. *Desiderius* dagegen wollte auf Grundlage der ägyptischen Monumentalbauten und Wandgemälde die christliche Kunst wieder zu der Ruhe und Majestät der alten zurückführen und so eine neue hieratische Kunst schaffen. Das war nicht ganz nach dem Sinn des Erzabtes. In manchen seiner Briefe verurteilt er scharf die Richtung des Ägyptikers, doch war der Abt viel zu klug, um die ganze Richtung mit einem Schlage zu unterdrücken. Er ließ den begabten Baumeister, Bildhauer und Maler *Lenz* in seinem Sinne schaffen, suchte aber in seine Schöpfungen mehr christlichen Geist und christliche Darstellungsweise zu bringen. Schließlich wird er aus dem scharfen Kritiker ein begeisterter Bewunderer der Gemälde in der Torretta zu Monte Cassino. Möge das schöne Werk die verdiente Verbreitung finden!

Innsbruck. A. Kröß S. J.

1. **Die liturgischen Paramente** in Gegenwart und Vergangenheit. Ein Handbuch der Paramentik von *Joseph Braun S. J.* Mit 197 Abbildungen. 2. Auflage. Herder, Freiburg i. Br. 1924. XII u. 255 S. in 8°. M 10.—, geb. M 12.80.

2. **Praktische Paramentenkunde.** Winke für die Anfertigung und Verzierung der Paramente mit 113 neuen Vorlagen zu Paramentenstickereien. Von *Joseph Braun S. J.* Mit 14 Tafeln und 41 Abbildungen im Text. 2. Auflage. Herder, Freiburg i. Br. 1924. VII u. 108 S. in 4°.

1. Der Verfasser des vorliegenden Werkes ist bereits durch sein umfassendes Werk „Die liturgische Gewandung im Occident und Orient" (vgl. ZkTh 32 [1908] 137—147) vorteilhaft bekannt. Weil aber dieses große verdienstvolle Werk angehenden Priestern nur schwer zugänglich ist und vielen auch die Zeit fehlt, um es gründlich durchzuarbeiten, hat er auf vielseitigem Wunsch zur Unterstützung des Unterrichtes in Hochschulen und Priesterseminarien 1912 ein „Handbuch der Paramentik" erscheinen lassen. Nicht nur unter den Studierenden der Theologie und bei Seelsorgspriestern, die mit der Sorge für die Paramente betraut sind, sondern auch in wissenschaftlichen Fachkreisen hat das Werk eine sehr günstige Beurteilung, Aufnahme und Verbreitung gefunden. Die Anlage des Werkes ist bei dieser zweiten Auflage

dieselbe geblieben, aber anstatt „Handbuch der Paramentik" wählte der Verfasser den Titel: „Die liturgischen Paramente in Gegenwart und Vergangenheit", weil „er besser das Ziel wiederspiegelt, das sich die Arbeit gesetzt hat, nämlich alle im liturgischen Dienste der Kirche stehenden Paramente nach ihrem heutigen Stande und ihrer geschichtlichen Entwicklung zu Gruppen geordnet in einem übersichtlichen Gesamtbilde zur Darstellung zu bringen". Die Anlage des Werkes kann hier als bekannt vorausgesetzt werden. Zu bemerken ist nur, daß der Verf. nirgends den praktischen Nutzen aus dem Auge läßt, sondern eingehend alles berücksichtigt, was bei der Aufbewahrung, bei Neuanschaffungen und bei der Wiederherstellung schadhafter Paramente von Nutzen sein kann. Diese zweite Auflage weist sowohl im Text viele Zusätze und Erweiterungen auf, als auch im Illustrationsmaterial eine bedeutende Vermehrung der Abbildungen, die sowohl zur Kenntnis der verschiedenen Formen als auch der Technik ihrer Herstellung oft unentbehrlich sind. Zu wünschen wäre, daß die wichtigsten „Kunst- und Fachausdrücke" in ein übersichtliches Verzeichnis mit kurzen Erklärungen zusammengestellt würden, wie es in einigen Kunstgeschichten geschehen ist. Das Sachregister am Schlusse leistet zwar in dieser Beziehung gute Dienste, weist aber noch manche Lücken auf und bedingt ein genaues Nachsehen im Texte.

2. Die erste Auflage dieser wertvollen „Anleitung zur Herstellung von liturgischen Paramenten" erschien im Jahre 1903. Sie beruht vor allem auf einer eingehenden Betrachtung der alten Gewandungen und Stoffe und ihrer Herstellungsart und bringt manche im Laufe der Zeit außer Übung gekommene Kunstform wieder in Erinnerung. Der Verf. anerkennt mit Freuden den Fortschritt der heutigen Zeit. „Allein nur darum ist so viel Herrliches geschaffen worden, weil man sich nach einer Zeit traurigen Verfalles zu den wahren Lehrmeistern, zu den Schöpfungen früherer Zeit, zurückwandte und ihnen die rechten Formen, die rechten Techniken und die rechte Verzierungsweise der dem Gottesdienste geweihten Paramente ablauschte". Nicht alles und jedes ist nachahmenswert, aber die Sorge für solides Material und solide Technik, die Grundsätze, von den die alten Meister sich leiten ließen, der Geist, der sich in ihren Schöpfungen ausspricht und die diesen eigene, dem Zwecke angemessene edle, stilvolle Formsprache sind auch für unsere Tage anregend und belehrend. Die praktische Paramentenkunde ist daher eine schöne Zugabe zum Handbuch. Die zweite Auflage erscheint unter dem neuen Titel: „Praktische Paramentik" in einem neuen Formate, weist aber im Texte nur

unbedeutende Veränderungen auf. Die Abbildungen wurden durch zahlreiche Vorlagen zu Paramentenstickereien bereichert. Die einschlägigen Begriffsbestimmungen und Beschreibungen werden hier in einer auch Laien verständlichen Fassung aus dem Handbuche kurz wiederholt. Dabei werden aber in Bild und Darstellung die praktischen Gesichtspunkte, besonders aber die kirchlichen Vorschriften, die bei Anfertigung von Paramenten berücksichtigt werden sollen, gebührend betont; geschichtliche Erörterung dagegen über die Entstehung und Entwicklung der verschiedenen Gewandung bleiben fast ganz ausgeschlossen. Die „Praktische Paramentenkunde" ist daher mehr ein Hilfsbuch für den Hersteller als für den Priester und dürfte im neuen Format besser für den Arbeitstisch sich eignen als in dem früheren.

Innsbruck. Alois Kröß S. J.

Das Buch der Natur. Unter Mitwirkung von *Erich Wasmann*. *J. Pohle, R. Handmann, A. Weber*, herausg. von Dr. *Sebastian Killermann*. Band III: Der Mensch und die organische Natur. Von *Erich Wasmann* und *Sebastian Killermann*. Mit 1720 Illustrationen, Kunstbeilagen und Farbenbildern. gr. Lex. 8° (VIII u. 1012 Seiten). Regensburg 1925, Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz. M 36.—, geb. M 45.—.

Nun ist endlich auch der Schlußband des großen „Buches der Natur" erschienen. Würdig stellt er sich an die Seite seiner beiden Vorgänger. Nach den einleitenden Gedanken über den Individualismus in der Natur, über die materialistische Auffassung der Natur und über die Natur als eine Schöpfung und Offenbarung Gottes behandelt Prof. Dr. *Killermann* Botanik, Zoologie und Anthropologie; daran schließt sich P. *Wasmanns* Abhandlung: Aus dem vergleichenden Seelenleben von Mensch und Tier, endlich Prof. Dr. *Killermanns* Abriß einer allgemeinen Biologie.

Ein gewaltiger Stoff ist da zusammengetragen, mit wissenschaftlicher Exaktheit und philosophischer Schärfe verarbeitet und dabei klar und verständlich dargestellt, Vorzüge, die sich leider nicht immer vereint finden.

Das „Buch der Natur" bietet Aufschluß über all die naturphilosophischen Fragen, die heute die Geister beschäftigen. Ich nenne nur die Intelligenz des Tieres, die Affentheorie, die *Mendel*schen Gesetze. Und all dies ist getragen und durchweht vom echt christlichen, gläubigen Geiste, dem Geiste, der *Lorinser* beseelte, „dessen Bestreben war, einen Höhenweg zu gewinnen im naturwissenschaftlichen Forschen, das Leben und Weben in der

Natur von einem höheren Standpunkte aus zu betrachten und zu erfassen" (Vorwort S. VI). Die Natur erscheint tatsächlich als Wegweiserin und Führerin zu Gott.

Dem Inhalte entspricht ganz die äußere Ausstattung, vor allem die sehr schön ausgeführten Kunstbeilagen. Daß sich das Bild der Termitenkönigin versehentlich zweimal findet (S. 925 u. 930) wirkt weiter nicht störend.

Das alphabetische Inhaltsverzeichnis ist im großen und ganzen sehr genau und ausführlich, läßt aber mitunter den Leser doch im Stich; so sucht man z. B. den Namen Malpighi vergebens. Doch ändern diese Kleinigkeiten an dem Werte des Buches nichts und es ist nur zu wünschen, daß es in der heutigen Zeit, die sich ja ausnehmend viel mit naturphilosophischen Fragen abgibt, weiteste Verbreitung finde.

Innsbruck. Bruno Troll-Obergfell S. J.

Franc. Xav. Kortleitner O. Praem., **Quaestiones de Vetere Testamento et comparativa religionum historia recentiore aetate propositae.** Abbatia B. M. V. de Tongerloo (Belgium) 1925. 8° pp XV et 95.

Die Hauptfrage im Kampfe um das Alte Testament ist diese: Ist die Religion des A. T., vor allem der Monotheismus des Volkes Israel, göttlichen Ursprungs, weil von Gott geoffenbart, oder das Ergebnis rein natürlicher kultureller und religiöser Entwicklung? Vertreter der vergleichenden Religionswissenschaft suchen durch Hervorhebung gewisser Ähnlichkeiten zwischen der mosaischen Religion und den heidnischen Religionen den Erweis zu erbringen, daß der Religion des A. T. nichts Eigentümliches und Besonderes zukommt, daß sie also von den altheidnischen Religionen nicht verschieden ist. Dabei werden die religiösen Ideen und Kultformen des Volkes Israel so dargestellt, als ob sie mit jenen der semitischen Völker gemeinsam oder auch von nichtsemitischen Völkern herübergenommen seien. Auf diese Weise wird die mosaische Religion ihrer Eigenart entkleidet und dann ihr göttlicher Ursprung geleugnet. In Widerlegung dieser Aufstellungen der Vertreter der vergleichenden Religionswissenschaft schlägt nun der Verf. der vorliegenden Schrift dieselbe vergleichende religionsgeschichtliche Methode ein und zeigt, daß die Religion des Volkes Israel eine durchaus eigenartige ist, welche in ihrer Reinheit und Erhabenheit die Religionen des alten Orients so hoch überragt, daß sie nicht durch rein natürliche Faktoren, sondern nur durch göttliche Offenbarung bewirkt sein kann. Dies

wird im einzelnen für die Gottesidee, die Verehrung des einen wahren Gottes, die religiösen und bürgerlichen Gesetze des Pentateuch, die Urgeschichte der Genesis, die eschatologischen Anschauungen, die messianischen Verheißungen u. s. w. des Volkes Israel nachgewiesen. Trotzdem der große Stoff in gedrängter Form zur Darstellung gebracht wird, ist vom Verf. doch das vorgesteckte Ziel in schöner Weise erreicht. Nur der Abschnitt über die 10 Urväter (S. 61—63) ist durch die neuentdeckten altbabylonischen Königslisten überholt.

Innsbruck. Josef Linder S. J.

Handbuch zur Biblischen Geschichte von *Schuster-Holzammer*. I. Bd. 8. neub. Aufl. von Prälat *J. Selbst* und Dr. *Edmund Kalt*, Prof. am Priesterseminar in Mainz. XX u. 874 S.; 7 Tafeln, 2 Karten. Freiburg i. Br. 1925, Herder. M 22.—, geb. M 25.—.

Prälat Dr. *Selbst* hatte vor seinem Tode (19. Dez. 1919) das Manuskript zu dieser 8. Auflage noch abgeschlossen. Aber die Zeitverhältnisse zwangen den neuen Herausgeber, unbeschadet des wesentlichen Inhalts des Werkes, Kürzungen vorzunehmen. Auch so repräsentiert sich diese Neubearbeitung des A. T. als ein stattlicher Band. Theologiestudierende, Religionslehrer und Seelsorger, und nicht zuletzt auch gebildete Laien werden mit Freuden zu diesem Werke greifen, das übersichtlich, klar und zuverlässig über den gegenwärtigen Stand der biblischen Forschung orientiert und durch seinen reichen Inhalt ein recht brauchbares Handbuch für die Lesung und die Erklärung der hl. Bücher des A. T. darstellt. Die 102 Bilder im Text und auf Tafeln nebst zwei Karten sind eine willkommene Beigabe. Das beliebte, gut eingeführte Handbuch wird sich in dieser neuen Bearbeitung sicher viele neue Freunde und Leser erwerben.

Innsbruck. J. Linder S. J.

La Psicanalisi. *Francesco M. Gaetani S. J.* Roma, La Civiltà Cattolica 1925. (80 S.)

Ohne Zweifel haben die Psychanalytiker vielfach in geradezu verhängnisvoller und widerlicher Weise das religiöse und sittliche Empfinden und dessen Grundlagen vergewaltigt; denn schließlich und endlich entsteht es nach deren Vermeinen aus den niedrigen Regionen der Instinkte, woraus es durch die verschiedenen angeblichen Vorgänge der Konversion, des Transfert, der Verschiebung, Verdichtung, Sublimierung, Zensur und Ähnliches mehr emportaucht.

Auf dem Gebiete der Psychologie arbeiten dieselben mit dichterischer Hypothesenbildung und Übertreibung, die alles eher sind denn wissenschaftliche Verwertung von Tatsachen. Methodisch wird die bequeme Art des Verallgemeinerns gehandhabt, das aus anormalen, krankhaften Vorkommnissen die Tiefen der menschlichen Psyche ausschöpfen will.

Dabei hat sie aber doch auch das Verdienst, manches Unbeachtete im Seelenleben mehr ans Licht gezogen, für mancherlei neuropathische Zustände einen Weg der Erleichterung, ja Heilung angedeutet zu haben.

Diese Gedanken sind in wirksamer Weise in vorliegender Broschüre entwickelt, deren Resultat ungefähr in folgende Worte gekleidet ist: Wenn auch die Psychanalyse einiges richtige Detail bietet, so ist doch die Gesamtaufstellung ein Gewebe von unbegründeten Verallgemeinerungen und unerträglichen Übertreibungen; was sie in therapeutischer Hinsicht Wertvolles kennt, ist nun nicht gerade neu, und ist mit anderen Elementen durchsetzt, die psychologisch falsch, moralisch äußerst gefährlich sind. Darum kann man niemand eine psychanalytische Behandlung raten.

Innsbruck. Fr. Katzinger S. J.

„Der Seelsorger". Monatsschrift für zeitgemäße Homiletik, liturgische Bewegung und seelsorgliche Praxis, zu 32 S. Verlagsanstalt Tyrolia, Wien VI, Mariahilferstr. 49. Halbjährig S 3.—, M 2.50.

Aus dem Inhalt des 3. u. 4. Heftes: Der Segen des Hl. Vaters. Grundsätzliches zu den Maipredigten, von *Josef Lachmair S. J.* „Zurück zur Pfarre!" von Kaplan *Ludwig Stadler*. Seelsorgliche Verhältnisse in einer ländlichen Industriepfarre, von *Parochus*. Das Abendgebet der Kirche. Liturgische Kinderpredigt von Dechant *Josef Minichtaler*. Zum Lebenskern des kirchlichen Stundendienstes: Die wirkliche Zeitordnung und Zeitgemeinschaft, von P. *Martin Schaller O. S. B.* Was Canisius uns Seelsorgern sagt, von Prof. P. *Michael Gatterer S. J.* Inwiefern kann die Gegenwart durch die Homilie gehoben werden? von Geistl. Rat Dr. *Jos. Tongelen*. Mystik und Seelsorge, von Spiritualprovisor *Walter Taubert*. Können auch Laien „liturgisch" beten? von P. *Ambrosius Stock O. S. B.* Aus der Praxis für die Praxis. — Weiter sei verwiesen auf die Aufsätze von *G. Bichlmair*, Das proletarische Freidenkertum (Heft 6 u. 7) und die Arbeiten von *Pius Parsch* über liturgische Vertiefung von Volksandachten.

Analekten

Der hl. Petrus Canisius über Königin Maria von England

Nachdem *S. Riezler* in seiner Geschichte Bayerns IV, Gotha 1899, 575 eine Stelle aus *Canisius* über die Wirksamkeit der Jesuiten in Bayern angeführt hat, fährt er fort: „Aber auch für die Kehrseite dieses glänzenden Bildes bietet uns *Canisius* selbst ein beredtes Zeugnis: nachdem Maria Tudor in England begonnen hatte, die Häupter des Protestantismus auf den Scheiterhaufen zu schicken, schrieb er erfreut: wie dort durch eine neue Judith geschehen, wünsche er, daß auch in Deutschland durch die katholischen Fürsten die Pest der Ketzerei ausgerottet werde. *Rieß*, Petrus Canisius 509. 505. Freilich, daß der Haß gegen die Andersgläubigen die Liebe zum Mitmenschen erstickte, war damals ein allen Religionsparteien gemeinsamer Zug". Den letzten Satz lassen wir auf sich beruhen, *Canisius* hatte keinen Haß gegen Andersgläubige. Ungern wenden wir uns auch gegen das Buch von *Riezler*, es ist, wenn nicht katholisch, so doch auch kein Tendenzwerk, sondern eine ernste wissenschaftliche Arbeit. Aber wußte denn *Canisius* damals, als er von der neuen Judith schrieb, daß Maria die Katholische einige Häretiker auf den Scheiterhaufen geschickt hatte?

Die ersten Hinrichtungen von 4 Protestanten fanden in England am 4., 8. und 9. Februar 1555 statt[1]). *Canisius* schreibt über die neue Judith „prid. Id: Mathiae 1555". *Manfred Mayer* meinte dies Datum auf den 12. Februar deuten zu sollen[2]), und wenn diese Auflösung zu recht besteht, so ist es so gut wie sicher, daß *Canisius* von den englischen Scheiterhaufen noch nichts wußte und also auch sich nicht darüber freute; eine Nachricht von London nach Wien brauchte damals mehr als acht Tage.

[1]) *Lingard*, History of England 7, London 1838, 192.

[2]) *M. Mayer*, Wiguleus Hundt, Innsbruck 1892, 305.

Nun hält es allerdings *Braunsberger*[1]) für fast unzweifelhaft, daß die Abschrift, auf die man für den bezüglichen *Canisius*brief angewiesen ist, im Datum einen Schreibfehler enthält und anstatt „Mathiae" zu lesen ist „Martias", so daß der Brief vom 14. März datiert wäre. Aber auch dann noch ist es recht unwahrscheinlich, daß die Londoner Hinrichtungen vom 4., 8. u. 9. Februar am 14. März in Wien bekannt waren. Ein Blick auf die sonstigen englischen Nachrichten der *Canisius*briefe zeigt das. Am 7. April 1554 hatte Königin Maria von England in eigenhändigem Schreiben sich an den Papst um die Bestätigung neu ernannter katholischer Bischöfe gewandt und dadurch zum erstenmal wieder die päpstliche Oberhoheit anerkannt[2]). Am 1. Mai 1554 gibt der Sekretär des Jesuitengenerals *Polanco* davon Nachricht an *Canisius*[3]), der in seinem Antwortschreiben vom 8. Juni[4]) meldet, diese Kunde habe die „Vornehmen" in Wien sehr erbaut. Wie konnten diese Vornehmen, — vorher ist die Rede vom Kanzler und Kaiser — sich über die Nachricht sonderlich erbauen, wenn sie ihnen schon bekannt war? Man wird also schließen müssen, daß Marias Brief vom 7. April am 8. Juni in Wien noch als Neuigkeit gelten konnte! Einen Monat später klagt *Canisius* über die deutschen Bischöfe, die wegen des Priestermangels es nicht wagen, beweibte und abgefallene Geistliche abzusetzen: „neque principes, neque praelati audent moliri palam, quod tanta cum laude tentavit ac forte perfecit Angliae imitanda regina"[5]). Was „vielleicht" die Königin Maria durchgeführt hat! Das Wort beweist von neuem, daß die Verbindung zwischen London und Wien damals keine sonderlich rege war, wahrscheinlich wußte *Canisius* am 7. Juli über die englischen Verhältnisse nicht mehr, als er am 8. Juni schon erfahren hatte, daß nämlich Maria die protestantischen Bischöfe abgesetzt und durch Katholiken ersetzt habe. Nicht unwahrscheinlich reichte sogar sein Wissen noch nicht weiter, als er am 14. März die Stelle niederschrieb, von der wir hier handeln: „Dominus Jesus corruptissimo saeculo finem et modum aliquem imponat, ut sicut nuper in Anglia per feminam, novam veluti Judith, actum est, ita per nostros catholicos principes exturbentur pestes, tollantur errorum magistri, dissensionum studia sopiantur, agnoscatur Christi vicarius . . ." *Canisius* handelt eben hier von dem, was

[1]) Canisii epistolae 1 519.
[2]) *Pastor*, Gesch. der Päpste 6,203.
[3]) Monumenta Ignatiana ser. 1 vol. 6,665.
[4]) *Braunsberger*, Canisii epistulae 1 474.
[5]) An *Polanco* am 7. Juli 1554, ebd. 480.

„nuper" geschehen ist, also nicht von einer eben angekommenen Neuigkeit, und was er sagt, setzt inhaltlich auch nichts voraus, was über seine Kenntnis vom 8. Juni hinausginge. Im Verlauf des Schreibens wünscht er allerdings, daß gegen die Wiedertäufer mit Strenge vorgegangen werde, wenn die Milde nichts fruchte; erwartet aber für sich nichts anderes als Geringschätzung und Leiden. In den späteren *Canisius*briefen ist von Marias Religionspolitik nicht mehr die Rede; zu einer Zeit, da er von den Scheiterhaufen in Smithfield wohl sicher erfahren hatte, hat er also kein Wort des Lobes mehr für die Königin, er wird also schwerlich sehr begeistert gewesen sein für ihre unkluge Strenge. Noch eine andere Nachricht aus England findet sich in den *Canisius*briefen, die als Beleg dafür dienen kann, wie langsam unter Umständen eine Nachricht über den Kanal gelangte: Erzbischof *Creagh* von Armagh war am 18. Januar 1565 in den Tower geworfen worden. *Canisius* in Augsburg schreibt davon wie von einer Neuigkeit am 7. April 1565[1]). Er erhielt die Nachricht nicht etwa durch eine Zeitung oder Brief, sondern zufällig durch einen durchreisenden englischen Emigranten, er lebte eben noch nicht im Zeitalter der Eisenbahnen und Telegraphen.

Noch ein anderes Beispiel, das freilich sich nicht auf *Canisius* bezieht: Als 1567 eine eheliche Verbindung zwischen Elisabeth von England und dem österreichischen Kaiserhaus geplant wurde, weilte ein englischer Gesandter in Wien. Nun schreibt der venezianische Botschafter in Wien am 28. August, vor vier Tagen habe der englische Gesandte Nachricht aus London erhalten, daß *Maria Stuart* am 23. Juli auf die schottische Krone verzichtete und ihr Söhnchen gekrönt worden sei. Am 28. August gibt der Vertreter Venedigs an Doge und Senat die Neuigkeit weiter[2]). Der venezianische Gesandte in Paris Giovanni Correr meldet gar die Nachricht von der Krönung des 22. (so!) Juli erst am 18. September[3]). Ein anderes Beispiel zwar nicht über die Postverbindung London—Wien, aber London—Venedig: Am 30. November 1554 findet die Versöhnung Englands mit dem hl. Stuhl statt. Am 5. Januar 1555 gratuliert dazu der Doge Franz Venier, der kürzlich (lately) durch den englischen Gesandten in Venedig davon Kunde erhalten hat[4]).

---

[1]) An Franc. de Borja ebd. 5 53 f.

[2]) Calendar of State Papers. Venetian 7 n. 400.

[3]) Ebd. n. 405. Die Abdankung geschah am 24., die Krönung am 29. Juli. *L. v. Pastor*, Gesch. der Päpste 8, Freiburg 1920, 414.

[4]) Ebd. 6 I n. 6.

Natürlich konnte man, wenn alle Riemen angezogen wurden, eine Nachricht auch schneller befördern. Der Tod des Papstes Julius' III am 23. März 1555 war in London schon am 4. April bekannt[1]). Aber der römische König hatte von Augsburg aus seinem Neffen, dem englischen König, die Meldung durch einen eigenen Boten besorgt, und der Kardinal von Trient eiligst einen Edelmann mit der Nachricht gesandt[2]). Den Tod Pauls' IV am 23. Mai 1559 erfuhr man in London schon am 31. Mai, aber nicht auf dem gewöhnlichen Wege, sondern durch einen Boten des Herzogs von Florenz[3]). Die Kunde von der Wahl Marzells II am 10. April 1555 kam in Paris am 20. des Monats[4]) an, Kardinal Pole erhielt die Trauerkunde in London immerhin erst am 27. April[5]). Als ein Schreiben, in dem der Doge seinen Gesandten Surian in Brüssel aufforderte, dem König Philipp II zum Sieg von Saint-Quentin zu gratulieren, erst am 4. November ankam, obschon es am 29. August abgegangen war, bemerkte Surian, gewöhnlich brauche doch ein Brief von Brüssel bis Venedig höchstens 10—12 Tage[6]).

Canisius teilte in Bezug auf die Behandlung der Häretiker mit den Theologen seiner Zeit die bekannten Grundsätze, die zur Grundlage und Voraussetzung haben, daß die religiöse Einheit der Christenheit im Großen und Ganzen noch besteht und gegen Zertrümmerung geschützt werden darf und soll. Daß auch die weltliche Gewalt die neugläubigen Prediger absetzen und ausweisen darf, erschien ihm selbstverständlich, konnte er doch in ihnen nur Verführer des Volkes sehen. Aber daraus folgt noch längst nicht, daß er sich über die englischen Scheiterhaufen gefreut hätte. Auch in England selbst fanden sie unter den Katholiken nicht ungeteilte Billigung. Marias kluger Kanzler *Gardiner* zog es vor, die Ketzerprozesse dem Bischof *Bonner* zu überlassen. Ihr Theolog *Alphons de Castro* mißbilligte öffentlich das Vorgehen der Regierung und brachte es fertig, daß auf die ersten Verbrennungen fünf Wochen lang keine weiteren folgten[7]). Später unter Elisabeth stattete der Earl von Bedford dem Bischof *Bonner* seinen spöttischen Dank dafür ab, daß er durch seinen Eifer die — protestantische Religion gefördert habe[8]). Die Sekte Wicliffs war ein

[1]) Ebd. n. 49.
[2]) Ebd.
[3]) Ebd. n. 117.
[4]) Ebd. n. 62.
[5]) Ebd. n. 65.
[6]) Ebd. 6, VII n. 1073.
[7]) *Lingard*, VII, 192.
[8]) *J. H. Pollen*, The English Catholics in the reign of Queen Elizabeth, London 1920, 8.

Jahrhundert früher durch Gewaltmaßregeln unterdrückt worden, und Marias Räte meinten deshalb, auch zu ihrer Zeit durch das gleiche Vorgehen zu dem gleichen Ergebnis kommen zu können. Dabei übersahen sie, daß die Zeiten sich geändert hatten. Königin Elisabeth hat das aus dem Beispiel ihrer älteren Schwester gelernt. Auch sie ging mit Schwert und Galgen voran, aber sie wußte wohl, was sie der Masse des Volkes bieten durfte und hütete sich, zu viel Katholikenblut auf einmal zu vergießen. *Canisius* persönlich war zur Milde geneigt, und nichts spricht dafür, daß er den deutschen Fürsten zu einem Vorgehen gleich dem der englischen Maria geraten hätte, selbst wenn dergleichen in Deutschland möglich gewesen wäre. Auch der Vergleich mit Judith beweist hier nichts. Judith gilt sehr oft im christlichen Schrifttum als das Bild der starkmütigen Frau, die zur Retterin ihres Volkes wird, so z. B. sehr oft als Vorbild der Muttergottes, der man deshalb doch noch nicht das materielle Schwert in die Hand gibt.

Was übrigens Königin Maria so verhaßt gemacht hat, sind nicht die wenigen Hinrichtungen vom Anfang Februar, wenigstens diese nicht für sich allein, sondern die zahlreichen Verurteilungen, die sich seit dem 16. März daran anschlossen. Davon wußte *Canisius* am 14. März noch nichts, und konnte darüber sich nicht freuen. Hätte er sich über die englischen Scheiterhaufen gefreut, so wäre diese Tatsache geeignet, ihn in besonders gehässiges Licht zu rücken. Dies der Grund, weshalb wir über diesen einzelnen Punkt einige Bemerkungen zusammenstellten.

Innsbruck. C. A. Kneller S. J.

Der Engelgesang Lukas 2,14 bei den Syrern

Lagrange hat in seiner Auslegung des dritten Evangeliums (Évangile selon Saint Luc, Paris 1921) den textkritischen Fragen eine besondere Aufmerksamkeit zugewandt und da und dort die Bezeugung selbständig über die Angaben der kritischen Apparate hinaus verfolgt. Es ist begreiflich, daß auch die Textgestalt von Lk 2,14 zu einer Überprüfung des Tatbestandes einlud, da gerade über die Lesung bei einigen der ältesten Zeugen eine gewisse Unsicherheit besteht. So bei *Irenäus* und bei *Tatian*. Haben diese beiden Zeugen des 2. Jahrhunderts εὐδοκίας oder εὐδοκία gelesen? Über die Fassung bei *Tatian* ist bei der nur mittelbaren Überlieferung des Diatessarontextes, einer arabischen Übersetzung aus einer stark von der Peschittho überdeckten Vorlage, keine Sicherheit zu gewinnen. Darum sind zur Entscheidung die syri-

schen Schriftsteller heranzuziehen, die anerkanntermaßen auf *Tatian* zurückgehen. Es sind *Aphraates* und *Ephraem*, wohl auch der Sinaisyrer; der curetonianische weist hier leider eine der zahlreichen Lücken auf, die den Wert dieser Hs so stark beeinträchtigen. *Aphraates* hat unsern Text zweimal angeführt, Demonstratio 9,6 und 20,11 (Patrologia syriaca 1,420.912). Das erste Mal vollständig, das zweite Mal mit Auslassung der mittleren Worte. Doch ist beidemal der Schluß des Spruches verzeichnet. Da indes die Form bei *Aphraates* etwas eigenartig ist, mag es nicht überflüssig erscheinen, wenn der Text in der doppelten Fassung hier mitgeteilt wird. Dem. 9,6 שלמא בשמיא ותשבוחתא בארעא ויסברא טבא לבני אנשא. Die dreigliedrige Form, welche allen syrischen Übersetzungen eigen ist, tritt klar heraus. Nicht weniger Demon. 20,11, obwohl das Mittelglied fehlt. תשבוחתא לאלהא בשמיא ויסברתא טבא לבני אנשא. Daß *Aphr.* drei Glieder gelesen hat, ist unabweisbar. Das letzte Glied lautet beidemal gleich und ist mit dem Präfix ל eingeleitet, wie in Syr^{sp}, auch die Harclensis hat das Präfix, freilich mit Obelus. Ebenso der arabische *Tatian*. Nur die Palaestinensis macht eine Ausnahme. Die Übersetzung spes bona teilen *Aphraates*, syr^{p} und Araber. Allein steht *Aphr.* in dem Ausdruck im Himmel statt in der Höhe. Da er aber zweimal gebraucht ist und in keiner der Übersetzungen sich findet, ist er um so sicherer *Aphr.* zuzuschreiben. Bei der ersten Anführung ist entweder dem Abschreiber oder *Aphr.* selbst die Vertauschung von δόξα und εἰρήνη unterlaufen.

Da syr^{s} gegen *Aphr.* Pesch. und den Araber spes bona vermeidet, so ist für *Aphr.* die Frage naheliegend, ob sein Text nicht durch Pesch. beeinflußt ist. Läßt sich durch *Ephraem* die Entscheidung herbeiführen? In den syrischen Werken begegnet der Text Lk 2,14 m. W. dreimal. In Isaiam 44,23 (*Lamy* II.111), hier vollständig gleichlautend mit Pesch. Hymnus 10,9 de Beata Maria (l. c. 557), hier im ersten und zweiten Glied einige Abweichungen, das dritte stimmt überein. Hymnus 15,4 de Beata Maria (l. c. 583), hier ist wohl eine freiere Wiedergabe anzunehmen: „Im Himmel Ehre dem Herrn, und auf Erden Frieden allem Fleisch, denn erschienen ist der Erlöser für die Welt". *Lagrange* nimmt auf diese Anführungen aus *Ephraem* nicht Bezug, wohl mit Recht, da die Übereinstimmung mit Pesch. Verdacht erwecken muß. So ist für *Ephr.* auf seine Evangelienauslegung zurückzugehen. Dort lesen wir (S. 27): „Deo gloria ex libera voluntate", und etwas weiter: „et pax in terra, non bestiis et brutis, sed spes bonis filiis hominum". Aus diesen Worten glaubt *Lagrange* mit

Wahrscheinlichkeit auf die Lesung εὐδοκίας schließen zu sollen, es wäre sonst zu erwarten gewesen spes bona. Der gelehrte Ausleger hat auf die Übersetzung ex libera voluntate keinen Nachdruck gelegt. Mit Recht, denn der armenische Text lautet einfach ex voluntate, er ist immerhin etwas dunkel. Mehr Gewicht kommt dem zweiten Ausdruck zu spes bonis filiis hominum, Armenisch spes „bareaz ordvoz mardkan" (S. 27). Bareaz ist Adjektiv und kann im Armenischen vor dem Substantiv stehen wie nachher. Indes wird es im ersteren Fall meist nicht dekliniert, auch der Übersetzer des *Ephraem*-Kommentars folgt dieser Regel zumeist. Darum ist eine andere Möglichkeit zu erwägen, ob bareaz nicht eine andere Beziehung haben kann. Diese ist in der Tat möglich. Das Wort kann als Substantiv gefaßt werden und ist in dem Falle Genitiv Plural und zu übersetzen spes bonorum, also dasselbe wie spes bona. Diese Ausdrucksweise ist dem Armenier nicht fremd, sondern läßt sich durch eine Reihe von Beispielen belegen, und zwar gerade bei bari.

Somit ist die Möglichkeit derselben Lesart wie bei den andern Syrern gegeben. Wir dürfen noch einen Schritt weiter gehen. Die größte Wahrscheinlichkeit, um nicht zu sagen Gewißheit, spricht für die Übersetzung spes bonorum. Vielleicht darf darauf hingewiesen werden, daß *Ephr.* zweimal bei der Auslegung mit den Worten pax in terra abschließt. Doch ist das nicht ausschlaggebend. Aber wenn *Ephr.* im folgenden deutet:

Deo gloria ex libera voluntate,
et iis quibus iratus est, pax et reconciliatio,
et iis qui rei erant (debitoribus), spes et remissio,

so sind hier mit aller Deutlichkeit die drei Glieder zu erkennen, die uns bei allen Syrern entgegentreten. Auch die Schlußworte dieses Abschnittes bestätigen die Dreiteilung:

Gloria in excelsis Deo,
et pax in terra, non bestiis et brutis,
sed spes bonorum filiis hominum.

Die letzten Worte verlaufen wohl nicht ganz glatt, aber die dreifache Gliederung ist auch hier nicht zu verkennen. Demnach kann über die Fassung bei *Ephr.* wohl kein Zweifel sein. Er ist in die Reihe der syrischen Zeugen zu stellen und die Überlieferung der Engelworte darf als einheitlich in der östlichen Kirche bezeichnet werden. Es sei noch bemerkt, daß *Ephr.* überall, mit Ausnahme der einen Stelle, an der unser Text sehr frei angeführt ist, mit den übrigen Zeugen liest: in der Höhe, nicht im Himmel, wie *Aphraates* bietet.

Ist aus unserer Feststellung auch der Wortlaut des syrischen Diatessaron zu ermitteln? Da *Aphr.* und *Ephraem* mit allen Syrern in der Dreigliederung übereinkommen, muß sie auch für den syrischen *Tatian* angenommen werden. Bezüglich des Ausdrucks spes bona könnte der Einwand erhoben werden, daß syr^{s} einen andern gewählt hat, ארעיחא, der weder Mt 11,26 noch Lk 10,21 in derselben Hs für εὐδοκία gebraucht ist, auch der Pesch. an allen Stellen, die εὐδοκία wiedergeben, fremd ist. Da aber *Ephr.* und *Aphr.* übereinstimmen und ersterer spes bona in seiner Auslegung verwertet, muß das Wort gegen syr^{s} festgehalten werden. Die andere Frage, ob ein griechisches Diatessaron die Dreigliederung mit καί gekannt hat, ist darum noch nicht zu bejahen; mit Rücksicht auf die gesamte nichtsyrische Überlieferung, nur die boh. Übersetzung ist auszunehmen, wird sie zu verneinen sein. Εὐδοκία, nicht εὐδοκίας dürfte auch für einen griechischen *Tatian* anzunehmen sein, trotz des von allen Lateinern gebotenen bonae voluntatis[1]). *Irenäus* wird nicht hominibus bonae voluntatis, sondern wegen des folgenden „qui suo plasmati, hoc est hominibus suam benignitatem salutis de caelo misit" (3,10,3—4) εὐδοκία gelesen haben; aber sicher ist das nicht.

Valkenburg. August Merk S. J.

Der im sog. Symbolum Athanasianum verwendete Vergleich der Einheit von Leib und Seele mit der Einheit der zwei Naturen in Christus.

Bekanntlich lesen wir im sog. Symbolum Athanasianum v. 35: „Nam sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus". Wir wissen, daß dieser Vergleich nicht urgiert werden darf. Leib und Seele im Menschen verhalten sich zu einander als Teilsubstanzen (substantiae incompletae) und ergänzen sich zu einer vollen Menschennatur. Beide gehören dem Gebiete des Endlichen und Geschaffenen an. Im Gottmenschen Christus sind Gottheit und Menschheit nicht Teile, nicht unvollständige, sich ergänzende Naturen; die Menschheit aber ist endlich und als solche in die persönliche Einheit einer unendlichen Hypostase aufgenommen (ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν). Wenn die Väter der Kirche gleichwohl den erwähnten Vergleich gebrauchen, so „redeten sie eben noch nicht genau in einer fertigen Schulsprache" *(Bartmann)*. Neben den unklaren

[1]) Eine Ausnahme bezüglich des Ausdrucks machen d hominibus consolationis, und δ hominibus bonae volentiae.

Ausdrucksweisen finden sich auch die klaren und nach diesen müssen jene ausgelegt werden[1]).

Nun dürfte es immerhin von Interesse sein, der Geschichte des erwähnten Vergleiches etwas nachzugehen. Es ergibt sich die Tatsache, daß er gerade von einigen der hervorragendsten Lehrer benützt worden ist. Er erscheint bei *Hilarius* von Poitiers (de Trin. 10, 19 M. 10,357 B): „Ut, sicut per naturam constitutam nobis a Deo . . . corporis atque animae homo nascitur, ita Jesus Christus per virtutem suam carnis atque animae homo ac deus esset, habens in se totum verumque, quod homo est, et totum verumque, quod deus est". Eine deutliche Spitze gegen die Häresie des *Apollinaris* († vor 392) tritt hier hervor, da der Monophysitismus (451 in Chalcedon verurteilt) noch nicht zu der scharf formulierten Ausdrucksweise ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν nötigte.

H. Brewer wollte in seiner Schrift über *Ambrosius* († 397)[2]) den großen Bischof von Mailand als Verfasser des Symbolum Athanasianum erweisen und kam natürlich auch auf v. 35 des Quicunque zu sprechen. Er gesteht, daß der bewußte Vergleich in den zweifellos echten Schriften des Heiligen nicht vorkommt, will aber, daß er dem hl. *Ambrosius* kaum „fremd gewesen sei oder ferngelegen habe". Die Begründung einer solchen Vermutung steht aber auf schwachen Füßen. Mag *Ambrosius* der Anschauung, „daß sich Seele und Leib im Menschen nach Art zweier selbständigen Naturen zu einander verhalten", öfter Ausdruck gegeben haben (In Luc. 2,79; ep. 72,17; in Ps. 118 X 18; de fide 3,59), so sagt er doch nicht das, worauf es hier ankommt; er kennt eben nicht unsern Vergleich mit zwei Gliedern „sicut—ita".

Wenden wir uns von dem großen Lehrer zu dem noch größeren Schüler, dem hl. *Augustinus* († 430). In dem Brief an *Volusianus* (ep. 137, M. 33,520) sagt er unbefangen: „Sicut in unitate personae anima unitur corpori, ut homo sit, ita in unitate personae Deus unitur homini, ut Christus sit. In illa ergo persona mixtura et animae est et corporis, in hac persona mixtura est Dei et hominis". Direkt abgelehnt wird von ihm der Vergleich mit der Mischung zweier Flüssigkeiten (qua solent duo liquores ita commisceri, ut neuter servet integritatem suam). Mehr zu empfehlen ist nach ihm die Vergleichung mit der lichterfüllten

---

[1]) Vgl. das Fragm. inter opp. *S. Athanasii* (saec. V?) M. 26,1233: „ἡ σὰρξ οὐ μέρος τοῦ Λόγου — ὁ Λόγος οὐ μέρος τῆς σαρκός . . . ἄλλο τὸ ἀναπληροῦσθαι, ἄλλο τὸ ἑνοῦσθαι δύο φύσεις".

[2]) Das sogenannte Athanasianische Glaubensbekenntnis ein Werk des hl. *Ambrosius*. Paderborn 1909. Vgl. S. 62 ff.

Luft. Vgl. Tract. in Joh. 78, M. 35, 1836: „Sicut enim unus est homo anima rationalis et caro, sic unus est Christus Deus et homo". Enchir. n. 36 M. 40,250: „. . . ut quemadmodum est una persona quilibet homo, anima sc. rationalis et caro, ita sit Christus una persona, Verbum et homo".

Im Anschluß an *Augustinus* spricht *Fulgentius von Ruspe* († 533)[1]) über die Ähnlichkeit der Einheit von Leib und Seele mit der Einheit der beiden Naturen in Christus: „Attendamus, quid agatur in unoquoque homine, in quo non tres personas in una natura, sed duas naturas invenimus in una persona. Deus quippe mirabili virtutis opere ex duabus naturis, hoc est anima rationali et carne, unam naturam hominis composuit et in anima et carne unam personam hominis manere praecepit. Ecce in homine sunt duae naturae in una persona, sic Trinitatem dicimus tres personas in una natura". Der Vergleich ist hier allerdings so gewendet, daß er das Geheimnis der Trinität illustriert.

Doch kehren wir zur chronologischen Ordnung zurück, die wir mit Rücksicht auf die enge Verwandtschaft des *Fulgentius* mit *Augustinus* durchbrochen haben. Da begegnet uns der gewaltige Vorkämpfer der Orthodoxie *Cyrillus von Alexandrien*[2]). In seiner Streitschrift gegen Nestorius (l. II M. 76,60 D) erklärt er: „μία γὰρ ἤδη νοεῖται φύσις μετὰ τὴν ἕνωσιν ἡ αὐτοῦ τοῦ Λόγου σεσαρκωμένη, καθάπερ ἀμέλει καὶ ἐφ' ἡμῶν αὐτῶν νοοῖτ' ἂν εἰκότως· ἄνθρωπος γὰρ εἷς ἀληθῶς συγκείμενος ἐξ ἀνομοίων πραγμάτων, ψυχῆς δὴ λέγω καὶ σώματος". Also: Eine φύσις (= ὑπόστασις nach *Cyrills* Sprachgebrauch) des fleischgewordenen Logos ist ersichtlich — wie man ja auch bei uns Menschen das ersehen kann, da aus zwei verschiedenen Elementen, der Seele und dem Leibe, ein Mensch in Wirklichkeit zusammengesetzt ist.

Kurz und klar lautet eine weitere Stelle (Explic. 12 cpp. M. 76,300 C, geschrieben um 431): „Gleichwie man es ja auch bei uns selbst sehen kann, Seele und Leib, beide, wenn auch von ungleicher Natur, zu einem Lebewesen vereinigt, „καθάπερ ἀμέλει καὶ ἐφ' ἡμῶν αὐτῶν ἔξεστιν ἰδεῖν, ἑτεροφυᾶ μὲν τῷ σώματι τὴν ψυχήν, πλὴν εἰς ἓν ἄμφω ζῶον συντεθειμένα". In dem Brief an Succensus schreibt *Cyrillus* in konziliantem Tone: „Laßt uns, wenn es be-

[1]) Er folgt dem hl. *Augustinus* so getreu in allen Punkten (auch betreffs des partikulären Heilswillens Gottes), daß er der „abbreviatus Augustinus" genannt wurde.

[2]) Die Hinweise auf die bemerkenswerten folgenden drei Stellen s. bei Dr. *G. Graf*, Die arabischen Schriften des *Theodor Abû Qurra*. Paderborn 1910. S. 272.

liebt, als Beispiel die Zusammensetzung in uns selbst benützen, auf Grund derer wir Menschen sind. Denn wir sind aus Seele und Leib zusammenverbunden und sehen zwei Naturen (in uns) . . . aber aus beiden ist gemäß ihrer Einigung ein Mensch vorhanden δεξώμεθα πρὸς παράδειγμα τὴν καθ'ἡμᾶς αὐτοὺς σύνθεσιν, καθ'ἣν ἐσμεν ἄνθρωποι . . . εἷς ἐξ ἀμφοῖν καθ'ἕνωσιν ἄνθρωπος κτλ" (Ep. 45 M. 77,233 A).

Aus dem Kreise der Lerinenser fehlt es ebenfalls nicht an angesehenen Lehrern, welche unbedenklich unsern Vergleich anwenden. *Vincentius Ler.* sagt (Common. c. 14 M. 50,657): „Sicut anima connexa carni nec in carnem versa non imitatur hominem, sed est homo . . . per substantiam, ita etiam Verbum deus absque ulla sui conversione uniendo se homini non confundendo . . ., factus est homo . . . et ex duabus substantiis unus est Christus".

Desgleichen lehrt *Faustus von Reji* (ep. 6 M. 58,855 B): „Nos vero . . . in Christum ita perfecta et inseparabili distinctione credamus, ut dei et hominis simplicem personam et duplicem noverimus esse substantiam; sicut anima et corpus hominem facit, ita divinitas et humanitas unus est Christus".

Begreiflicherweise haben die Monophysiten es sich nicht entgehen lassen, aus den minder klaren Aussprüchen eines *Cyrillus von Al.* und anderer Väter Beweismittel für ihre Irrlehre zu entnehmen. Als der Kaiser Zeno, um die religiösen Parteien zu versöhnen, im Jahre 482 das berüchtigte Henotikon erließ, das den Riß nicht heilte, sondern nur „verkleisterte" *(Hefele)*, war es vor allem der Patriarch *Acacius*, der die Autorität des großen *Cyrillus* in diesem Sinne auszubeuten suchte. Die gleiche Taktik setzte sich in die spätern Jahrhunderte fort[1]). Ein beredter Zeuge hiefür und Anwalt der Orthodoxie ist der oben erwähnte *Theodor Abû Qurra*, Bischof von Haran (ca. 740—820). Er schreibt (10 Mimar, *Graf*, S. 246): „Wenn nun Christus . . . eine einzige aus der Gottheit und Menschheit zusammengesetzte Natur genannt werden dürfte, sowie der Mensch aus dem Leibe und der Seele zusammengesetzt ist, so könnte er in Wahrheit und begrifflich unmöglich Seele und Leib und auch nicht Seele und Leib zusammen genannt werden, weil ihm (dann) ein besonderer Begriff zukommt, der vom Begriff seiner beiden Teile verschieden ist". Mit Abscheu weist er die Häretiker von sich, welche das Gleich-

[1]) Vgl. in dem gelehrten Werke von Dr. *G. Graf* „Ein Reformversuch innerhalb der koptischen Kirche im 13. Jahrhundert" den Brief des Michael von Dimjâṭ S. 185; 187.

nis, das von der Zusammensetzung des Menschen stammt, ungehörig auf die Menschwerdung Christi übertragen.

Ein Kronzeuge für das richtige Verständnis des von früheren Vätern verwendeten Vergleiches erstand in dem hl. *Johannes Damaszenus* († 754). Er erwidert (De nat. comp. M. 95,120 B f) den Monophysiten: „Sie sagen außerdem, daß die heiligen Väter in Bezug auf das Geheimnis Christi das Beispiel vom Menschen verwendet haben: eine Natur hat der Mensch, also wird auch die Natur Christi nur eine sein". Im Verlaufe der Entgegnung bemerkt *Johannes* dann ausdrücklich, „Christus ist nur einer, den wir (allerdings) in zwei Naturen und aus zwei Naturen erkennen".

Wir haben hier wieder einen interessanten Beleg für die Tatsache, daß sich im Gange der theologischen Lehrentwicklung die schärfere und eindeutige Fassung der Offenbarungswahrheiten gerade im Kampfe mit der Irrlehre herausbildet. Waren manche Kirchenväter in der Wahl der Ausdrücke etwas sorgloser, solange kein Angriff auf die regula fidei erfolgte, so wachte Gott über seine Kirche, „der Säule und Grundfeste der Wahrheit", in Zeiten, wo durch Mißverstand, Böswilligkeit und Beschränktheit Verwirrung drohte. Mit dem Terminus ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν war die befriedigende Lösung gegeben[1]).

Dillingen a. D. Josef Stiglmayr S. J.

Kleine Mitteilungen

„Explodere factiones". „Spero futurum . . ., ut ex omnibus scholasticis conficiatur summa theologiae, quae et quidquid in ipsis est doctrinae contineat, eorum controversias conciliet, et factiones Thomistarum, Scotistarum, Nominalium explodat". Aus diesem Text *Nadals* wird im Bulletin Thomiste 2 (1925) 312 geschlossen, *Nadal* — rechte Hand Ignatius' bei Einführung der Konstitutionen S. J. — habe an die Stelle des hl. *Thomas* ein Handbuch setzen wollen „où l'on fusionnerait les doctrines de S. Thomas, de Scot et des nominalistes". Allein „explodere" heißt nicht: zu einem ganzen zusammenschmelzen, sondern

[1]) Die Schriftleitung macht mich noch auf folgende Stellen aufmerksam, in denen sich derselbe Vergleich findet: *Cyrillus e. Alexandrien*, Ep. 2. ad Succensum (ep. 46),2 MG 77,241 C; *Joannes Maxentius*, Libellus contra Acephalos MG 86,114 C; Ps.-*Augustinus*, Sermo 371 (al. 52), 3 ML 39,1660; *Rusticus Diac.*, Disputatio c. Acephalos ML 67,1188.

„widerlegen", „in seiner Nichtigkeit aufzeigen" oder auch einfach „bei Seite lassen". *Nadal* will ein Handbuch, das die allgemeine Lehre der Scholastiker zusammenfaßt, und ihre Absonderlichkeiten (factiones) bei Seite läßt oder widerlegt. Was a. a. O. über die Entstehung der Konstitutionen des Jesuitenordens gesagt wird, beruht auf Irrtum. Vgl. übrigens Dictionaire de Théol. cath. 8,1066.

K.

Zur Wandlungskerze. Im „Catechismus sammt Gebetbuch" des hl. *Petrus Canisius*, Dillingen 1563 (*Braunsberger*, Canisii epist. 4,988), von dem ein von *Jos. Moor S. J.* zu Steyr entdecktes Exemplar — bisher das vierte bekannte — mir vorliegt, liest man fol. 135: „Wie zu betten sey bey vnd vnder der Wandlung, vnnd wenn man die Hostia auffhebt, oder noch auff dem Altar handlet". Auf dem beigegebenen Bild hat der Meßdiener eine über mannshohe brennende Kerze in der rechten Hand. Der Brauch, der in diesem Holzschnitt dargestellt wird, ist auch sonst bezeugt. So im Ordo Missae des *Johannes Burckard* von Straßburg 1502: „Nach dem Memento vivorum zündet der Meßdiener eine Kerze an und kniet, sie in der rechten Hand haltend, während der Wandlung hinter dem Priester. Nach der Konsekration des Kelches löscht er die Kerze wieder aus". *Joh. Brinktrine* in Theologie und Glaube 16 (1924) 151. Im Institut der Gesellschaft Jesu heißt es in den Regeln des Sacristans n. 7: „Dum sacra fiunt, accendat, ut minimum candelas duas: et cum Sanctissimum Sacramentum elevatur, facem aut cereum (Institutum S. J. III, Florenz 1893, 148).

Innsbruck. C. A. Kneller S. J.

Am 18. Oktober 1925 fand in **Jerusalem** durch den lateinischen Patriarchen Mons. *Barlassina* die Grundsteinlegung eines **Studienhauses** des päpstlichen **Bibelinstitutes** Rom statt. Diese Gründung geht auf die ausdrückliche Intention und Fundierung der Stifter des Bibelinstitutes zurück. Als Ort war zuerst der Karmel ausersehen; aber die Macht der Verhältnisse bewogen Pius X, die Stiftung in der hl. Stadt selbst zu verwirklichen. Benedikt XV bestätigte diese Wahl des Ortes durch Schreiben vom 29. Juni 1919 (AAS 11 [1919] 308). Der Zweck des neuen Hauses ist, den Professoren des Bibelinstitutes sowohl wie auch den Alumnen nach vollendeten Studien in Rom Gelegenheit zu längerem Aufenthalt und weiteren Studien in Palästina zu bieten.

G.

Register

zum Jahrgange 1925 (Band 49)

Jeder von einem Mitarbeiter gelieferte und unterzeichnete Beitrag ist im Register unter dessen Namen als Abh(andlung) oder als (Literatur-)Üb(ersicht) oder als R(ezension), als kürzere Anz(eige), Anal(ektenbeitrag) oder als Kleine Mitt(eilung) bezeichnet. Autorennamen sind *kursiv* gedruckt. Die besprochenen Bücher sind sowohl unter dem Schlagworte des Inhaltes als unter dem Namen des Verfassers und des Rezensenten zu finden. Namen nach einem Buchtitel bezeichnen den (die) Verfasser.

Ablaß: *N. Paulus*, R. 423; eine unbekannte Ablaßschrift 148. 320.

Agraphon zu Sap 7,27, Anal. *Kneller* 479.

Allerseelenfest, Geschichte 160.

Altaner, B., Die Dominikanermissionen des 13. Jh., R. 446.

Amen-em-ope, Weisheitsbuch, Anal. *Linder* 138.

Apokalyptik s. *Dürr*.

Apokryphen: Apostelakten 219.

Apologetik, Zur Geschichte der altchristlichen, Anal. *Dieckmann* 156. — s. Glaubensakt, Urchristentum, Wunder, *Cordovani*, *Minges*.

Apostelakten, apokryphe, Abh. *Hertling* 219.

Apostelgeschichte, Üb. 87.

Arbela, Chronik von, Sakramentenlehre 497.

Arendt, G., Matrimonium feminae excisae, R. 128.

Arseniew, N. v., Ostkirche und Mystik, R. 270.

Aszese: Eucharistie, Exerzitienbuch, Mystik, Vollkommenheit, *Hammer*, *Harrasser*, *Oberhammer*.

„Athanasianum", Verfasser *Fulgentius*, Abh. 341: Vergleich d. Einheit von Leib u. Seele im, Anal. 628.

Bader, M., Kirchengeschichte[10] Anz. 448.

Barbaria, A., R. *Campana* 265, *Cordovani* 293, *Dieckmann* 297, *Gemelli* 294, *Holweck* 610, *Höß* 292, *Oberhammer* 290, *Olgiati* 406, *Weinhandl* 297, *Zamboni* 405.

Bauer, W., s. *Preuschen*.

Becker, J.B., Übertragung d. Erbsünde, Abh. 24.

Benedikt, Die Quellen zum Charakterbild, Abh. *Hilpisch* 387.

Beraza, B., De Deo creante, peccato orig., novissimis, R. 101.

Beuron: Kunst 136; Maurus Wolter 613.

Bibelinstitut Jerusalem 633.

Biblische Geschichte, v. *Leinweber*, Anz. 445; *Schuster-Holzammer* I[3], Anz. 649.

Bichlmair, G., Urchristentum 445.

Biederlack, J., R. *Carrora* 288, *Cocchi* 288, *Hilling* 286, *Lindner* 287, *Schilling* 285, *Schwarzlose* 289, *Stratmann* 432.

Boetius v. Dacien, Werke 573.

Biologie, s. *Muckermann*, *Wasmann*.

Böhmen und Propaganda 280.

Boykott: *Carrora* 288.

Bonifatius, hl. 135.

Braun, J., Die liturgischen Paramente; Praktische Paramentenkunde, R. 615.

Briefe, Griechische christliche, *Ghedini* 133.
Brettle, S., Vicente Ferrer, R. 119.
Buch der Natur III, R. 617.

Camerlynck — Van der Heeren, Commentarius in Actus Ap.[7], Ub. 93.
Campana, E., Maria nel dogma, R. 265.
Carrora, G., Boicottagio, Anz. 288.
Catechismus Romanus 123.
Cathrein, V., Moralphilosophie[6], R. 443.
Chronik v. Arbela, Sakramente in der, Abh. 497.
Codex J. C., s. Kirchenrecht und *Hilling*.
Cocchi, G., Commentarium in CJC, Anz. 288.
Coppens, Jos., L'imposition des mains, R. 582.
Cordovani, M., Rivelazione e Filosofia, Anz. 293; Attualità di s. Tommaso, Anz. 293.

Dausend, H., Franziskanerorden und Liturgie, Anz. 137.
de la Taille, M., Eucharistie 42.
Deneffe, A., Übersetzung einer Ignatiusstelle, Anal. 146.
Dieckmann, H., Anal. Aus theologischen Grenzgebieten 151: Alle meine Quellen . . . Anz. 297.
Dogmatik, s. Ablaß, „Athanasianum", Chronik von Arbela, Erbsünde, Erlösung, Eucharistie, Gaben des Hl. Geistes, Glaubensakt. Handauflegung, Maria, Offenbarung, „Quicumque", Sakramente, Schöpfung, Thomas, Urchristentum, Verdienste, Wirken Gottes, Wunder — *Beraza, Bichlmair, Campana, Cordovani, Médebielle, Minges, Rückert, Wittig*.
Donovan, J., The Logia, Anz. 295.
Dorsch, E., R. *Arseniew* 270, *Richstätter* 268.
Dürr, L., Ezechiel in der israel.-jüdisch. Apokalyptik, R. 602.

Ehe, s. *Arendt*.
Einleitung in das N. T.: *Vogels*, R. 605.
Engelgesang Lk 2,14, Anal. 625.
Erbsünde, Übertragung, Abh. *Becker* 24; s. *Beraza* 101.
Erkenntnislehre: *Gredt* 315, *Honecker* 402, *Schwertschlager* 99, *Zamboni* 405.
Erlösung: *Médebielle* 271.
Ettlinger, M., Geschichte d. Philosophie, R. 568.
Eucharistie, Notwendigkeit, Abh. *Lutz* 42; das der Euch. geweihte Jahr von *C. Oberhammer*, Anz. 290; s. *de la Taille*, Wandlungskerze 633.
„Explodere factiones", Kl. M. 632.
Ezechiel, s. *Dürr*.
Exerzitien des hl. Ignatius, Quellen 1. 161; s. *Harrasser, Weinhandl*.

Fabri, J., angebl. Dominikaner, Anal. *Paulus* 467.
Fischer, J., B. Boil, Franziskaner, Anz. 448.
Franz v. Assisi, Speculum perfectionis 124.
Franzelin, B., Anal. Zu *Gredt*, De cognitione sensuum 315; R. *Frick* 296, *Lennerz* 409.
Franziskaner und Liturgie 137; vgl. *Jeiler*.
Friede: Weltkirche und Weltfriede v. *Stratmann* 432.
Frick, K., Logica[6], Anz. 296.
Fuetscher, L., R. *v. Rintelen* 570.
Fulgentius v. Ruspe, Verf. des "Quicumque" 341.

Gaben des Hl. Geistes nach der Väterlehre, Abh. *Mitterer* 529.
Gächter, P., R. *Donovan* 295.
Gaetani, F. M., Psicanalisi, Anz. 619.
Gatterer, Al., R. *Hessen* 131, *Mainage* 133, *Mönnichs* 441, *O'Carroll* 442, *Raupert* 411, *Reinke* 441, *Schwertschlager* 99, *Urráburu* 130, *Zacchi* 134, *Zimmermann* 442.
Geist, der Hl., Gaben 529.
Gemelli, A., Psicologia sperimentale, Anz. 294.
Geographie, biblische, *Rieß-Heidet*, R. 113.

Geschichte d. Philosophie: *Ettlinger, Ed. v. Hartmann, Thomas, Meyer, Rintelen.*
Ghedini, G., Lettere cristiane, Anz. 133.
Glaubensakt: Analysis fidei, Anal. *Straub* 450; Glaube u. Naturwissenschaft 441.
Gottesbeweise, *Kolb* 264, *Zimmermann* 442.
Grabmann, M., Werke des Siger von Brabant u. Boetius von Dacien, R. 573.
Gredt, De cognitione sensuum extern., Anal. *Franzelin* 315.
Grosam, W., Stillpflicht, Anz. 129.
Grunwald, G., Pädagog. Psychologie, R. 439.

Hagenbüchle, O., Harfenlieder, Anz. 109.
Hagiographie: Benediktus, Franziskus, Thomas, Petrus Canisius, Vinzenz Fer. *Holweck.*
Hammer, R., Spiegel der Vollkommenheit des hl. Franziskus, Anz. 124.
Handauflegung v. *Coppens*, R. 582.
Harrasser, G., Aszese d. Exerzitienbuches, Anz. 283.
Hartmann, E. v., Kategorienlehre v. *Hessen* 131, *Rintelen* 570.
Heidet, L., s. *Rieß.*
Herder, der kleine H., Anz. 449.
Hertling, L., Literar. zu d. apokryphen Apostelakten, Abh. 219.
Hessen, J., Kategorienlehre *E. v. Hartmanns*, Anz. 131.
Hilfspriester: *Lindner* 287.
Hilling, N., Personenrecht des CJC, Anz. 285.
Hilpisch, St., Die Quellen zum Charakterbild des hl. Benedikt, Abh. 358.
Hoenning O'Caroll, Ae., De terra et coelo, R. 442.
Hoffmann, J., s. *Mainage.*
Holweck, F. G., Biographical Dictionary of the Saints, R. 611.
Holzmeister, U., Literatur über die Apg. Üb. 87, R. *Bichlmair* 445, *Ghedini* 133, *Papini* 115, *Preuschen* 273, *Siebertz* 134, *Vogels* 605, *Wittig* 412.
Honecker, M., Das Denken, R. 402.
Hoornaert, G., Combat de la pureté, Anz. 125.
Höß, A., Ph. Jeningen, Anz. 292.
Humanismus, *Olgiati* 406.

Jansen, B., Der Kritizismus Kants, R. 443.
Ibero, J. M., s. *Urráburu.*
Jeiler, J., Zur Jahrhundertfeier des P. 447.
Jeningen, Ph. 292.
Jerusalem, Bibelinstitut 633.
Ignatius v. Ant., eine Übersetzung, Anal. *Deneffe* 146.
Ignatius v. Loyola, Kontroversen (Selbstbiographie, Quellen der Exerzitien), Abh. *Kneller* 1. 161, s. Exerzitien, *Stoeckius.*
Jirku, A., Kommentar zum A.T., R. 111.
Imle, F., Ehe, Anz. 126.
Inauen, A., R. *Ettlinger* 568, *Jansen* 443, *Meyer* 567, Philosophisches Lesebuch 569.
Joseph a S. Spiritu, Mystica Isagoge I, R. 102.
Irenäus, sein Text des N. T., Anal. *Merk* 302.

Kaiserkult, Anal. *Dieckmann* 151.
Kalt, E., s. *Schuster-Holzammer.*
Kants Kritizismus 443.
Katechetik, s. Catechismus, *Paschini.*
Katholikenzahl, vor d. Reformation, Kl. Mitt. 159.
Katzinger, Fr., R. *Gaetani* 619, *Grunwald* 439, *Honecker* 402, *Muckermann* 402, *Ude* 402, *Wasmann* 402.
Kirchengeschichte: s. Ablaß, Benedikt, Boetius, Bonifatius, altchristliche Briefe, Chronik v. Arbela, Fabri, Franz v. Assisi, Fulgentius, Ignatius v. Antiochien, Ignatius v. Loy., Kleinasien, Konzil v. Nizäa u. Trient, Missionen, Petrus Canisius, Ps. Makarius, Messalianer, Siger, Thomas, Urchristentum: — *Altaner, Bader, Bichlmair, Fischer, Holweck, Laux, Michelitsch, Paulus.*

Kirchenrecht: *Cocchi, Hilling, Kollmann, Lindner, Schilling, Schwarzlose.*
Kleinasien, Anal. *Dieckmann* 156.
Kirchenlehrer. Erhebung d. ersten deutschen, Abh. *Kneller* 481.
Kneller, C. A., Zu den Kontroversen über Ignatius v. L., Abh. 1. 161; Zur Erhebung d. ersten deutschen Kirchenlehrers 481. Anal. „Rationabilem" 474; Agraphon zu Sap 7,27 479; Canisius über Maria v. England 621. R. *Altaner* 446, *Brettle* 119, *Dausend* 137, *Fischer* 448, Franziskan. Studien 447, *Paschini* 123. Kl. Mitt. Katholikenzahl vor d. Reformation 159, Die Wandlungskerze 633.
Knor, J., Psalterium, Anz. 109.
Kolb, V., Gottesbeweise, R. 264.
Kollmann, J., Acta s. C. de Propaganda F, R. 283.
Konformitätssystem *Schelers* v. Lennerz 409.
König, E., Theologie des A. T.; Messianische Weissagungen, Anz. 295.
Kongreß f. oriental. Studien 320, Thomistenkongreß 160. 465.
Konzil von Nizaea, Jahrhundertfeier 321.
— von Trient, Rechtfertigungslehre 577.
Kortleitner, F. X., Quaestiones de V. T., Anz. 618.
Kreitmaier, J., Beuroner Kunst, Anz. 136.
Kröß, A., R. *Braun* 615, *Harrasser* 283, *Kollmann* 280, *Kreitmaier* 136, *Laux* 135, M. Wolter 614, Spiegel d. Vollkommenheit 125, *Stoeckius* 429.
Küble, Ph., s. *Lockington.*
Küenburg, M., R. *Cathrein* 443.

Lanner, A., Laienbrevier, Anz. 109.
Laux, J., Bonifatius, Anz. 135.
Laridius Gob., Kl. Mitt. 480.
Leben Jesu, s. *Papini, Wittig.*
Leinweber, R., Die biblische Geschichte A. und N. T., Anz. 445.
Lennerz, H., Schelers Konformitätssystem, R. 409.
Lesebuch, Philos., R. 469.
Linder, J., Anal. Weisheitsbuch des Amen-em-ope 128, R. *Dürr* 602, *Jirku* 111, *König* 295, *Kortleitner* 618, *Leinweber* 445, *Médebielle* 271, Psalmenliteratur 109, *Rieß* 113, *Šanda* 587, *Schuster-Holzammer* 619.
Lindner, D., Hilfspriester, Anz. 287.
Liturgik: Franziskanerorden, Martyrologium Syriacum, Paramentik, „Rationabilem", — *Braun, Dausend.*
Lockington, W. J. — *Küble, Ph.*, Durch Körperbildung zur Geisteskraft, Anz. 449.
Logica: *Frick* 295.
Logien: *Donovan* 295.
Löwenstein, K. F. zu, Leben v., *Siebertz*, R. 134.
Lutz, O., Abh. Die Notwendigkeit der Eucharistie nach *de la Taille* 42.

Mainage, Th. — *Hoffmann*, Spiritismus, Anz. 133.
Makarius, s. Pseudo-Makarius.
Maria im Dogma, s. *Campana* 265.
Martyrologium Syriacum, Anal. *Dieckmann* 158.
Médebielle, A., L'Expiation, R. 271.
Merk, A., Anal. Text des N. T. bei Irenäus 302; der Engelgesang Lk 2,14 bei den Syrern 625.
Messalianer und Ps.-Makarius, Abh. *Stiglmayr* 244.
Meyer, H., Geschichte der alten Philosophie, R. 567.
Michelitsch, A., Thomaskommentatoren, R. 117.
Miller, A., Psalmen, Anz. 109.
Minges, P., Compendium theologiae dogmaticae gen. et spec., R. 574.
Missionen, Dominikaner-, v. *Altaner* 446; s. Propaganda, *Kollmann.*
Mitterer, A., Abh. Die sieben Gaben des Hl. Geistes nach der Väterlehre 529.
Mitzka, F., Anal. Der Thomistenkongreß 465.

Mönnichs, Th., Klare Begriffe! Anz. 441.
Moral: s. Boykott, Ehe, Friede, Reinheit, Sexualethik u. -pädagogik, Stillpflicht — *Arendt, Carrora, Cathrein, Grosam, Hoornaert, Imle, Schilgen, Vermeersch.*
Moralphilosophie *Cathreins*, Anz. 443.
Moses und der Pentateuch, *Šanda*, R. 587.
Muckermann, H., Neues Leben, Anz. 402.
Mystik: s. Pseudomystik d. Messalianer — *Arseniew, Josephus a S. Spiritu, Richstätter.*

Naturwissenschaft, s. *Reinke*, Buch der Natur.
Neuner, G., Anz. *Bader* 448, Der kleine Herder 449, *Lockington* — *Küble* 449.
Nizäa, Zur Jahrhundertfeier des Konzils, Abh. *Pangerl* 321.
Novizen — Ignatius v. L. Gedanken über, v. *Stoeckius* 429.
Numismatik, Anal. *Dieckmann* 154.

Oberhammer, C., Der Eucharistie geweihtes Jahr, Anz. 290.
Olgiati, F., L'anima di s. Tommaso; L'anima dell'umanesimo, Anz. 406.

Pädagogik: s. Sexualpädagogik, *Grunwald, Lockington.*
Pangerl, F., Abh. Zur Jahrhundertfeier des 1. allg. Konzils zu Nizäa 321. R. *Paulus* 423. Kl. Mitt. Allerseelenfest 160.
Papini, G., Lebensgeschichte Christi, R. 115.
Papyrus, christl. Briefe auf 133.
Paramentik, s. *Braun.*
Paschini, P., A Priuli; Catechismo Rom., Anz. 123.
Patristik: s. Athanasianum, Ignatius v. Ant., Fulgentius, Lehre von den 7 Geistesgaben, Syrer.
Paulus, N., Anal. K. Wimpina und J. Fabri 467.
Paulus, N., Die Lehre v. Ablaß I. II R. 423.
Pentateuch, *Šanda* 587.
Petrus Canisius, der hl., über Maria von England, Anal. 621. — erster deutsch. Kirchenlehrer, Abh. 481.
Pfistermeister, K., Anz. *Ude* 137.
Philosophie: s. Geschichte d. Phil., Gottesbeweise, *Kant*, Konformitätssystem, Lesebuch, Logik, Moralphil., Psychologie, *Scheler, Thomas* v. Aq. — *Cathrein, Cordovani, Frick, Gaetani, Gemelli, de Gredt, Grunwald, Hesse, Jansen, Kolb, Lennerz, Meyer, Mönnichs, Olgiati, Reinke, Rintelen, Ude, Urráburu, Zamboni.*
Philosophisches Lesebuch, R. 469.
Pius XI über d. Wiederaufleben der Verdienste, Anal. *Umberg* 298.
Preuschen, E. — *Bauer, W.*, Wörterbuch zum N. T., R. 273, AG. Üb. 95.
Priuli, A., 123.
Propaganda, Akten über Böhmen. 280.
Ps.-Makarius und die Messalianer. Abh. *Stiglmayr* 244.
Psalmenliteratur: s. *Hagenbüchle, Knor, Lanner, Miller.*
Psychologie: *Gaetani, Gemelli, Grunwald, Ude, Zamboni.*
Psychanalyse, s. *Gaetani.*

„Quicumque" und *Fulgentius*, Abh. *Stiglmayr* 341. Vergleich von Leib u. Seele, Anal. *Stiglmayr* 628.

Raitz v. Frentz, E., R. *Joseph a S. Spiritu* 102.
„Rationabilem", Anal. *Kneller* 474.
Raupert, J. G., Der Spiritismus, R. 411.
Rechtfertigungslehre auf d. Konzil v. Trient, *Rückert*, R. 577.
Reinheit 125.
Reinke, J., Naturwissenschaft — Weltanschauung, Anz. 441.
Religionsphilosophie, s. *Rintelen.*

Richstätter, K., Mystische Gebetsgnaden, R. 268.
Rieß, R.—Heidet, Atlas. R. 113.
Rimml, R., R. *Kolb* 264.
Rintelen, F. J. v., Pessimistische Religionsphilosophie, R. 570.
Rückert, H., Rechtfertigungslehre auf d. Trident. Konzil, R. 577.

Sakramente in der Chronik von Arbela, Abh. *Umberg* 497; s. *Coppens*.
Santeler, J., R. *Schöpfer* 571.
Sap 7,27 Agraphon 479.
Scheler's Konformitätssystem 409.
Schilgen, H., Du und sie, Anz. 126.
Schilling, O., Staatslehre des hl. Thomas, R. 285.
Schmitt, A., R. *Arendt* 128, *Grosam* 129, *Hoornaert* 125, *Imle* 125, *Schilgen* 125, *Vermeersch* 275.
Schonhöffer, J., Speculum perfectionis, Anz. 124.
Schöpfer, A., Thomas v. Aq. als Bahnbrecher d. Wissenschaft, R. 571.
Schöpfung: *Beraza* 101.
Schröder, P., Anal. Eine unbekannte Ablaßschrift 148. 320.
Schuster-Holzammer, Handbuch z. Bibl. Gesch. I², v. *J. Selbst* u. *E. Kalt*, Anz. 619.
Schwarzlose, K., Deutsch-evang. Kirchenrecht, Anz. 289.
Schwertschlager, J., Sinneserkenntnis, R. 99.
„Seelsorger", Anz. 620.
Sexualpädagogik 126.
Siebertz, P., Karl v. Löwenstein 134.
Siger v. Brabant, Werke 573.
Sinneserkenntnis: *Gredt* 315.
Spiritismus, die Religion des, v. *Mainage-Hoffmann* 133, *Raupert* 411.
Stiglmayr, J., Abh. Ps.-Makarius und die Aftermystik der Messalianer 244; Das „Quicumque" und Fulgentius v. Ruspe 341. Anal. Der Vergleich der Einheit von Leib u. Seele 628.
Stillpflicht 129.
Stoeckius, H., Ignatius v. L. über Aufnahme v. Novizen, R. 429.
Stratmann, F. M., Weltkirche u. Weltfriede, R. 432.
Straub, A., Anal. Nochmals zu „De analysi fidei" 450.
Stufler, J., Abh. Das Wirken Gottes in d. Geschöpfen nach Thomas 62. 186. R. Acta Hebdom. Thom. 261, *Beraza* 101, *Grabmann* 573, *Michelitsch* 117, *Minges* 574, *Rückert* 577.
Syrer und Lk 2,14, Anal 624; Syrisches Martyrologium 158.
Sanda, A., Moses und d. Pentateuch, R. 587.

Testament, Altes: s. Ezechiel, Moses, Pentateuch, Psalmen, Weisheitsbuch — *Dürr, Hagenbüchle, Jirku, Knor, Kortleitner, König, Lanner, Leinweber, Médebielle, Rieß-Heidet, Schuster-Holzammer, Sanda.*
Testament, Neues: s. Apostelakten, Apostelgeschichte, Einleitung, Leben Jesu, Loci Lk 2,14, Text bei Irenäus, Wörterbuch — *Donavon, Leinweber, Papini, Preuschen-Bauer, Vogels, Wittig.*
Text des N. T. bei *Irenäus* 302.
Thomas v. Aq., Wirken Gottes, Abh. *Stufler* 62. 186; Kommentatoren v. *Michelitsch* 117; s. *Cordovani, Olgiati, Schilling, Schöpfer.*
Thomistenkongreß 160. 465; -woche 1924. 261.
Troll-Obergfell, Br., R. Das Buch der Natur 617.

Ude, J., Schule d. Kreuzes, Anz. 137; Psychologie, R. 402.
Umberg, J. B., Abh. Die Sakramente in d. Chronik von Arbela 497. Anal. Pius XI über das Wiederaufleben der Gnade 298. R. *Coppens* 582.
Urchristentum und kath. Kirche, v. *Bichlmair*, Anz. 445.
Urráburu, J. J.—Ibero, Compendium III, Anz. 130.

Vander Heeren, s. *Camerlynck*.
Vermeersch, A., Theologia moralis, R. 275.
Vinzenz Ferrer, hl., 119.
Vogels, J., Einleitung in das N. T., R. 605.
Vollkommenheit, Wesen der, Abh. *Zimmermann* 387; Pflicht zur, Abh. *Zimmermann* 516.

Wandlungskerze, Kl. M. 633.
Wasmann, E., Ameisenmimikry, Anz. 402.
Weinhandl, F., Die geistl. Übungen 297.
Weisheitsbuch Amen-em-ope 138.
Wiederaufleben der Verdienste, Anal. *Umberg* 298.
Wikenhauser, A., Die AG und ihr Quellenwert, Üb. 90.
Wimpina K. und Fabri J., angebl. Franziskaner, Anal. *Paulus* 467.
Wittig, J., Leben Jesu, R. 412.
Wolter Maurus, zum 100. Geburtstag, R. 613.
Wörterbuch z. N.T. v. *Preuschen-Bauer*, R. 273.
Wunder, *Zacchi* 132.

Zacchi, A., Il miracolo, Anz. 132.
Zahn, Th., AG, Üb. 89. 94.
Zamboni, G., Gnosiologia dell' atto, Anz. 405.
Zimmermann, O., Abh. Wesen d. Vollkommenheit 387; Pflicht zur Vollkommenheit 516. Dasein Gottes, Anz. 442.

Mit Genehmigung des fb. Ordinariates von Brixen u. d. Ordensobern.

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für kath. Theologie"

Nr. 182 **1925.** Innsbruck, 5. Febr. 1925

Bei der Redaktion*) sind seit 15. Nov. 1924 eingelaufen:

Abhandlungen, Neutestamentliche, herausg. von *M. Meinertz*, Münster, Aschendorff. XI. B., 1.—2. H.: *Schauf, Wilhelm*, Sarx, Der Begriff „Fleisch" beim hl. Paulus unter bes. Berücksichtigung seiner Erlöserlehre. 8° (XVI u. 208 S.) 1924. M 7.—.

Acta Conciliorum Oecumenicorum ed. *Ed. Schwartz*. I: Concilium Universale Ephesinum. Vol. V. Pars prior, fasc. III. gr. 8° (XVII u. 231 S.) Berlin-Leipzig 1924, W. de Gruyter. M 16.—.

Bernhard, Joseph, Augustinus. Ein Lesebuch aus seinen Werken. 8° (216 S.) (Katholikon, Werke u. Urkunden III.) München 1922, O. C. Recht-Verlag.

Bestlin, J. U.—Herz, Jos., Maria Anna Linderin, die gute Schulmeisterstochter. kl. 8°. (VI u. 119 S.) Mergentheim 1922, K. Ohlinger. M 1.50.

Bihlmeyer, H., s. Väter, Apost.

Brou, Alexandre, Saint François Xavier. Conditions et Méthods de son Apostolat. (Museum Lessianum, Section Missiologique.) 8°. (VI u. 83 S.) Bruges 1925, Ch. Beyaert.

Caritas. Zeitschrift für christl. Wohlfahrtspflege und Fürsorge. Hrsg. vom Caritasverband f. d. Erzd. Wien. Jährlich Sch 1.20.

Corpus Catholicorum. VIII: *Keil Leonhard, Bartolomäus Latomus*, Zwei Streitschriften gegen *M. Bucer*. 8°. 167 p. Münster, Aschendorff. M 6.—.

Dahmen, Pierre S. J., Un Jésuite Brahme. Robert de Nobili S. J. (Museum Lessianum, Section Missiologique.) (X u. 104 S.) Bruges 1925, Ch. Beyaert.

Dausend, Hugo O. F. M., Franziskanerorden und Entwicklung der Liturgie. 19 S. Münster 1924, Aschendorff. M 0.80.

Descoqus, P. S. J., Essai critique sur L'Hylémorphisme. (Biblioth. des Archives de Philosophie.) 8° (415 p.) Paris 1924, G. Beauchesne. Fr 27.—, franco Fr 29.50.

Dieckmann, Hermann S. J., Alle meine Quellen sind in dir. (81 S.) Düsseldorf 1924, S. Schwann.

Donders, Adolf, Erlösungssehnsucht in alter u. neuer Zeit. 2. u. 3. Aufl. 8°. 32 S. Münster 1924, Aschendorff. M 0.80.

— — Die Passion Christi und wir Menschen von heute. Fastenpredigten. 8° (VIII u. 126 S.) Freiburg 1925, Herder. kart. M 2.60.

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, *alle* eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Anzeigen nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. *Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.*

Drexel, Albert, Die Frage nach der Einheit des Menschengeschlechtes im Lichte der Sprachforschung. (Origenes. Wissensch. Abhandlungen zu den Problemen der Urgeschichte u. der Biblischen Geschichte). I. Bd., 1. T. 8° (80 S.) Innsbruck 1924, F. Rauch. Sch 5.—, M 3.20, für d. Ausland Schw. Fr 5.—.

Esser, Franz X. S. J., Die Sonntagsepistel, B. I. kl. 8° (140 S.) Kevelaer 1924, J. Bercker. M 1.50, geb. M 3.—.

— — Zepter und Schlüssel in der Hand des Priesters. 12° (VIII u. 122 S.) Freiburg 1924, Herder. Geb. M 2.60.

Feder, Alfred S. J., Lehrbuch der geschichtlichen Methode. 3. Aufl. 8° (388 S.) Regensburg 1924, Kösel-Pustet. M 6.75, geb. M 7.75.

Feldmann, Dr. Joseph, Thomas von Aq. u. die Philosophie der Gegenwart. 8° (48 S.) Paderborn 1924, Bonifazius-Druckerei. M 1.25.

Fischer, Franz X., Die eucharistischen Gestalten im Lichte der Naturwissenschaft. 8° (VIII u. 58 S.) Mergentheim 1923, K. Ohlinger. M 0.80.

Fischer, Cyrill O. F. M., Kelle und Schwert. Ein Buch über d. Wiederaufbau. 8° (231 S.) Wien 1925, Typograph. Anstalt, I., Ebendorferstr. 8. Sch 2.60.

Gickler, Dominikus O. P., Ewigkeitswerte im Alltag. kl. 8° (139 S.) Kevelaer 1924, J. Bercker. M 1.50, kart. M 2.50, geb. M 3.50.

Giese, F., siehe Koeniger.

Gruber, Daniel O. F. M., Kindererziehung, Vorträge. 2. Aufl. 8° (IV u. 128 S.) Innsbruck 1925, F. Rauch. M 2.—, Sch 2.50.

Gundlach, Georg, Exerzitienvorträge für weibl. Ordensgenossenschaften. 3 B. 8°. 2. Aufl. Herausg. Von *A. Linsenmayer* und *J. Göttler*. (422 + 476 + 442 S.) München 1924, Kösel-Pustet. M 3.25, geb. M 4.—; M 4.25, geb. M 5.—; M 3.25, geb. M 4.—.

Haggenay, Karl S. J., Fürstin Sophie von Waldburg zu Wolfegg u. Waldsee. 2 Aufl. 8°. (216 S.). Mergentheim 1921, K. Ohlinger. Geb. M 3.—.

Harasser, Georg S. J., Beiträge zur Geschichte u. Aszese des Exerzitienbuches. (Studien zu den Exerzitien des hl. Ignatius, I). 8°. (184 S.) Innsbruck 1925, F. Rauch. Sch 4.50, geb. Sch 6.—; M 3.—, geb. M 4.—.

Hartz, P. Ambros O. M. C., Rast am göttlichen Herzen. 12 Herz-Jesu-Predigten. kl. 8° (IV u. 166 S.) Mergentheim, K. Ohlinger. Geb. M 2.80.

Herz, J., s. *Bestlin, J.*

Hirselbeck, P. Gallus, Seraphische Marienminne. (Franzisk. Lebenswerte. 1. Reihe, 2. B.) kl. 4° (XII u. 280 S.) Mergentheim 1924, K. Ohlinger. M 3.40, geb. M 4.—.

Hittmair, Rudolf, Bischof, Aus den geistlichen Vorträgen. Fasten- u. Exerzitien-Vorträge. 3. u. 4. Aufl. 8° (112 S.) Linz 1925, Preßverein. Sch 2.—.

Holek, Wenzel, Religiöses Erleben eines Handarbeiters. kl. 8° (99 S.) Berlin O 34, „Der Fährmann".

Holzapfel, P. Heribert, Die Sekten in Deutschland. kl. 8° (133 S.) Regensburg 1925, Kösel-Pustet. M 1.30, geb. M 1.85.

Imle, F., Im Garten der Ehe. kl. 8° (76 S.) Mergentheim 1923, K. Ohlinger. Geb. M 1.—.

Jansen, Bernhard S. J., Fr. Petrus Joh. Olivi O. F. M., Quaestiones in 2. librum Sententiarum. II. Qu. 49—71. (Bibliotheca Franciscana Scholastica V). (XV u. 644 S.). Quaracchi 1924, Typogr. Coll. S. Bonaventurae.

Jugendpflege. Kathol. Monatsschrift zur Pflege der schulentlassenen Jugend. Verlag Leohaus, München, Pestalozzistr. 1. Jährl. 4 Hefte. M 2.—.

Karwochenbuch, von *K. Weinmann*. Ausgabe der Editio Vaticana. 8° (361 S.) Regensburg 1924, Pustet. M 5.—, geb. M 7.—.

Keil, L., s. Corpus.

Kirsch, P., s. Quellen, Liturgiegesch.

Koeniger, Alb. u. *Giese, Friedr.*, Grundzüge des katholischen Kirchenrechtes und des Staatskirchenrechtes. („Der Staatsbürger", B. 6.) 8° (257 S.) Bonn 1924, L. Röhrscheid. M 4.—.

König, Eduard, Die messianischen Weissagungen des Alten Testamentes. 2. u. 3. Aufl. 8° (388 S.) Stuttgart 1925, Chr. Belser.

Kortleitner, Franz O. Praem., Quaestiones de Vetere Testamento ex comparativa religionum historia recentiore aetate propositae. 8°. (XV u. 95 S.) Abbatia B. M. V. de Tongerloo (Belgium) 1925.

Krebs, L., s. Studien.

Lama, Friedrich Ritter von, Das Papsttum und Deutschland. kl. 8° (35 S.) Illertissen (Bayern), Martinusbuchh. M 0.35.

Landgraf, Artur, Partes animae norma gravitatis peccati. 8° (54 S.) Leopoli 1925, Bohoslavia.

„Lateranum" (1921) H. 2: *Paschini Pio*, Un amico del Card. Pole: Alvise Priuli. 8° (164 S.) Roma 1924, Pontificio Seminario Romano Maggiore.

1922: *Hetzenauer, P. Michael O. M. Cap.*, De Genealogia Jesu Christi secundum Matthaeum et Lucam. 8° (91 S.)

1923: *Paschini Pio*, Catechismo Romano del Concilio di Trento. 8° (55 S.).

1924: *Hoenning O'Carroll Aemilius*, Quaestio disputata de Terra et Caelo. 8° (87 S.)

— Le Conferenze al Laterano, Marzo - Aprile 1922. 8° (177 S.) Roma 1922, Tipogr. Pontif. nell'Instituto Pio IX.

Maria Laach, Abtei, Der Weg der Kirche im hl. Jahr. kl. 8° (147 S.) Regensburg 1925, Kösel-Pustet. Geb. M 2.—.

Metzler, Joh. S. J., Petrus Canisius. (Hausschatz Christlicher Kunstsammlung II, Nr. 6). 8° (144 S.) M.-Gladbach 1925, B. Kühlen.

Michel, A., s. Quellen und Forschungen.

Mioč, P. Voislaus O. F. M., Septem dona Spiritus Sancti in doctrina S. Bonaventurae. (88 S.) Sarajevo 1924, Sumptibus Prov. Bosnae-Argentiane.

Missale Romanum. Ed. 11. post typicam. 8° (130 + 900 + [280] S.) Regensburg, 1925, Pustet.

Nachbaur, Sigmund S. J., Der hl. Johannes Franziskus Regis. (Jesuiten, Lebensbilder großer Gottesstreiter, hrsg. v. *K. Kempf S. J.*) 8° (VI u. 184 S.) Freiburg 1924, Herder. Geb. M 4.—.

Nikel, Johannes, Grundriß der Einleitung in das Alte Testament. 8° (XII u. 407 S.) Münster 1924, Aschendorff. M 6.60, geb. M 8.—.

Papini, P., Lebensgeschichte Christi. Übersetzung von *M. Schwarz*. 8° (519 S.) München 1924, Allgem. Verlagsanstalt. Geb. M 8.—.

Perkmann, Robert, „Weihnachten". 25 Ansprachen. 2. Aufl. kl. 8°. 98 S. Wien 1925, Mayer.

Pharus. Kathol. Monatsschrift für Orientierung in der gesamten Pädagogik. Herausg. vom Cassianeum, Donauwörth.

Pohl, W., Thomas v. Aquin, ein Lehrer der Wahrheit. 8° (38 S.) Wien 1924, Mayer. Sch 1.—.

Quellen und Forschungen, herausg. von d. Görresgesellschaft. XXI.: *Michel Anton*, Humbert und Karularios, I. 8° (139 S.) Paderborn 1924, Schöningh. M 9.—.

Quellen, Liturgiegeschichtl., herausg. von *K. Mohlberg-A. Rücker*. 7/8: *Kirsch, Joh. Peter*, Der stadtrömische christliche Festkalender im Altertum. 8° (XII u. 256 S.) Münster 1924, Aschendorff. M 8.50.

Rauft, Joseph, Schöpfer und Geschöpf nach Kardinal Nikolaus von Cusa. 8° (XI + 151 + VIII S.) Würzburg 1924, St. Rita-Verlag. M 3.—.

Reider, Simon, Glöckleinskalender 39 (1925). 8° (133 S.) Innsbruck, Tyrolia.

Ries, Joseph, Katholische Lebensführung. 8° (VIII u. 230 S.) Freiburg 1924, Herder. M 3.—, geb. M 4.20.

Roma Sacra. Ein Bilderzyklus in 152 Farbenfotographien mit einem Geleitwort von P. *Peter Sinthern S. J.* Wien (3, Invalidenstr. 7) — München—Biel, Uvachromunion. 48 S. u 152 Tafeln. 4°. Sch 72.—.

Rossum, van W., Kard., Die religiöse Lage der Katholiken in den nordischen Ländern. (Zur religiösen Lage der Gegenwart. H. 4. Herausg. von P. *Erh. Schlund*, übers. von *F. R. von Lama*.) 8° 52 S.) München 1924, Fr. Pfeiffer. M 1.20.

Rousselot, Pierre S. J., L'Intellectualisme de Saint Thomas. (Biblioth. des Archives de Philosophie). 2. Aufl. 8° (260 p.) Paris 1924, G. Beauchesne. Fr 16.—, franco Fr 17.50.

Schanf, W., s. Abhandlungen, Neutest.

Schilgen, Hardy S. J., Du und sie. 8° (XII u. 165 S.) Düsseldorf 1924, L. Schwann.

Schlund, Erhard, Religion — Kirche — Gegenwart. 8° (V u. 231 S.) München 1924, Fr. Pfeiffer. M 4.80, geb. M 6.80.

— — Religiöse Bilanz der Gegenwart. (Zur religiösen Lage der Gegenwart, H. 5.) 8° (36 S.) München 1924, Fr. Pfeiffer. M 0.80.

Schmidlin, Josef, Missionstheorie. (Missionswissenschaftliche Leitfäden, H. 1—3.) (24 u. 32 S.) Münster 1923, Aschendorff. M 0.40 u. 0.50.

Schwartz, Ed., s. Acta Conciliorum.

Schwarzlose, K., Grundzüge des deutsch-evangelischen Kirchenrechtes und des orthodox-morgenländischen Kirchenrechtes. 8° (300 S.) Bonn 1924, L. Röhrscheid. M 4.50.

Steffes, J. P., Repräsentanten religiöser u. profaner Weltanschauung. 2. Aufl. 8° (IV u. 128 S.) Mergentheim 1924, K. Ohlinger. M 4.—.

Stephan, Stanislaus, De elementis Liturgiae christianae. 8° (88 S.) Regensburg 1924, Kösel-Pustet. M 1.20.

Stoeckle, Ansgar S. J., Zur Psychologie des Glaubenszweifels. 3. Aufl. 8° (VIII u. 80 S.) Mergentheim 1924, K. Ohlinger. M 1.50, geb. M 2.—.

Ströbele, Georg, Lebensweihe. (Richt- und Zeitgedanken auf dem Wege zum Glück.) 3. Aufl. 8°. (154 S.) Mergentheim 1924, K. Ohlinger. Geb. M 2.20.

Studien, Franziskanische, 11 (1924) 1/2. (Festnummer zur Hundertjahrfeier des P. Ignatius Jeiler 1823—1923.) 8° (164 S.) Münster 1924, Aschendorff. M 5.—.

Studien, Theologische, der Österreich. Leo-Gesellschaft, herausg. von *J. Döller* u. *Th. Innitzer*: *Krebs, Leopold*, Vinzenz Eduard Milde in seiner Bedeutung für den Religionsunterricht. 8° (173 S.) Wien 1925, Mager.

Switalski, Dr. D., Kant und der Katholizismus. Vortrag, gehalten auf der Heidelberger Tagung der Görres-Ges. am 29. September 1924. (Aschendorffs zeitgemäße Schriften 7.) 8° (30 S.) Münster i. W. 1925, Aschendorff. M 0.80.

Tongelen, Josef v., Der Heiland am Ölberg und die moderne Welt. (7 Fastenpredigten.) 2. Aufl. 8° (VIII u. 104 S.) Freiburg 1925, Herder. Geb. M 3.—.

Väter, Die Apostolischen, herausg. v. *K. Bihlmeyer*. (Sammlung ausgewählter Kirchen- und Dogmengeschichtlicher Quellenschriften, von *G. Krüger*.) I: Didache, Barnabas, Klemens I u. II, Ignatius, Polykarp, Papias, Quadratus, Diognetbrief. 8° (L u. 163 S.) Tübingen 1924, Mohr. M 4.50, geb. M 5.50.

Vermeersch, Arthurus, Theologiae Moralis. 8° (Museum Lessianum: Section Theologique.) II: De Virtutum exercitatione. (XVI u. 636 S.) 1924. Fr 27.—. — III: De Personis, De Sacramentis, De Ecclesiae praeceptis et censuris. (XVI u. 803 S.) 1923. Fr. 35.—. — IV: De Castitate et Vitiis oppositis cum parte morali de Sponsalibus et Matrimonio. (VII u. 139 S.) 1923. Fr. 6.—. Bruges, Ch. Beyaert.

Vlašić, Petar, Psalmi Davidovi Preveo i Protumačio. (Hrv. Bogoslovske u Zagrebu IV.) III: Ps. 68—105. 8° (265 S.) Dubrovnik 1924, Tisak i Unklada Kupizare Jardan.

Warte, Österreichische Pädagogische. Herausg. vom Kath. Lehrerbund für Österreich, Wien I, Annagasse 6. Jährl. 12 Nummern. Jahrespreis Sch 3.20.

Weinhandl, Ferdinand, Ignatius von Loyola, Die Geistlichen Übungen, eingeleitet und übertragen. 8° (193 S.) München 1921, Allgem. Rechtverlag.

Weinmann, K. s. Karwochenbuch.

Zibermayr, Ignaz, Die St. Wolfganglegende. 4° (96 S.) Linz 1924, Oberösterr. Musealverein.

Wichtige

Katechetische Schriften!

Katechetik

von Professor Dr. **M. Gatterer** S. J.

3. umgearbeitete Aufl. 1924. VIII u. 656 S. gr. 8°.
Preis M 13.50, geb. M 15.—.

*

Kinderseelsorge

von Professor Dr. **M. Gatterer** S. J.

1924. VIII u. 224 S. gr. 8°. Preis M 3.40.

Die Präsides-Korrespondenz schreibt:

„Während P. Gatterers großes Werk dem ganzen weiten Gebiet der Katechetik dient, ist das zweitgenannte speziell der Schulkinderseelsorge gewidmet. Und gerade dieser Teil der ‚Katechetik' wird beim Klerus besonderen Anklang finden. Aus jeder Zeile spricht der gewiegte, alterfahrene Praktiker."

*

Gruber Aug., weil. Erzbischof von Salzburg

Elementarkatechesen

neu herausgegeben und mit einer Elementarkatechese vermehrt von Professor **M. Gatterer** S. J.

1922. XIV u. 236 S. kl. 8°. Preis M 1.50.

Grubers Katechesen gelten als eines der besten Hilfsmittel zur Einführung der Kleinsten in die Wahrheiten des Christentums. P. Gatterer, der erfahrene praktische und theoretische Katechet, hat in dieser Neubearbeitung Sprache und Auslegung der Auffassungsgabe der Kleinsten durchaus angepaßt.

Verlag Fel. Rauch, Innsbruck.

Zu beziehen durch jede Buchhandlung.

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für kath. Theologie"

Nr. 183 **1925** · Innsbruck, 15. Mai 1925

Bei der Redaktion*) sind seit 5. Febr. 1925 eingelaufen:

Accessus ad altare et recessus. Ed. 6. 20^{v} (VIII u. 191 S.) Freiburg 1925, Herder. M 2.40.

Beeking, Joseph, Familien- und Anstaltserziehung in der Jugendfürsorge. (in: Studien zur kathol. Sozial- u. Wirtschaftsethik, herausg. von *F. Keller,* Bd. I). 8° (X u. 276 S.) Freiburg 1925, Herder. M 5.80, geb. M 7.20.

Callewaert, C., I. C. D., Liturgicae Institutiones. Tractatus primus: De sacra Liturgia universim. 2. Aufl. gr. 8° (VIII u. 168 S.) Brugis (Belgii) 1925, C. Beyaert. Fr 12.—.

Christiani, Hanns, Johannes Ronges Werdegang bis zu seiner Exkommunikation. 8° (62 S.) Berlin 1924, A. Collignon.

Cohausz, Otto, Der erlöste Mensch, eine Erklärung des Römerbriefes, in Betrachtungen über die hl. Schrift. Bd. III. 8° (229 S.) Leipzig 1925, Vier-Quellenverlag. Geb. M 4.—.

— — Jesus Christus der Erlöser, kl. 8° (143 S.) Kaldenkirchen 1925, Missionsdruckerei. Geb. M 2.50.

Dürr, Lorenz, Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung. 8° (XVI u. 161 S.) Berlin 1925, Schwetschke. M 6.—.

Ecclesia orans, herausg. von *J. Herwegen.* XIII. Bd.: *Athanasius Wintersig,* Die Väterlesungen des Breviers, 1. Abt. Winterteil. 12° (XVI u. 396 S.) Freiburg 1925, Herder. M 4.80, geb. M 6.20.

Eclogae Graeco-latinae, fasc. 14, Auswahl aus Augustins Gottesstaat, herausg. von *A. Kurfeß.* 16° (32 S.) Leipzig-Berlin 1925, Teubner. M 0.60.

Exerzitien-Bibliothek, 1. Bd.: Das Exerzitienbuch des hl. Ignatius v. Loyola, von *M. Meschler S. J.,* herausg. von *W. Sierp S. J.* I. T.: Text und Erklärung des Exerzitien-Buches. Freiburg 1925, Herder.

Falco, Mario, Introduzione allo Studio del Codex Juris Canonici. 8° (XVIII u. 326 S.) Torino 1925, F. Bocca. L 38.—.

Farrugia, Nicolaus, De Matrimonio et Causis Matrimonialibus iuxta C. I. C. kl. 8° (564 S.) Turin 1924, Marietti.

Faulhaber, Michael, Kard., Deutsches Ehrgefühl und katholisches Gewissen (in: Zur religiösen Lage der Gegenwart, herausg. von *E. Schlund,* H. 1). 8° (61 S.) München 1925, Fr. Pfeiffer. M 1.40.

---

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, *alle* eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Anzeigen nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. *Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.*

Feldmann, Joseph, Thomas v. Aquin und die Philosophie der Gegenwart. 8° (48 S.) Paderborn 1924, Bonifaziusdruckerei. M 1.25.

Fichtner, Hermann Otto, Romfahrt. kl. 8°. (216 S.) München 1925. Kösel-Pustet. Geb. M 2.50.

Fischer, Zyrill, Kelle und Schwert. kl. 8° (229 S.) Wien 1925, Typogr. Anstalt. Sch 2.60.

Freericks, Alfons, Das eucharistische Opfer. 8° (86 S.) Hildesheim 1924, F. Borgmeyer. Kart. M 1.50, geb. M 2.20.

Frick, Carolus, Logica. Ed. VI. 8° (XI u. 348 S.) Freiburg 1925, Herder. M 4.50, geb. M 6.—.

Glorieux, P., La Litterature Quodlibétique de 1260 à 1320 (in: Bibliothèque Thomiste V). 8° (380 S.) Kain (Belgique) 1925), le Saulchoir.

Grentrup, P. Th., „Jus Missionarium", tomus I. 8° (XVI u. 544 S.) Steyl, Post Kaldenkirchen 1925, Missionsdruckerei.

Gröhl, Richard, Schau in dich und um dich, Sonntagsgedanken. kl. 8° (109 S.) Grottkau 1922, Selbstverlag. M 0.50.

Gröhl, Rich., Mit der Mutter, Maigedanken. kl. 8° (94 S.) Karlsruhe 1923, Badenia. M 0.65.

Grunwald, Georg, Pädagogische Psychologie. 2. Aufl. 8° (436 S.) Berlin 1925, L. Dümmler. M 7.50, geb. M 9.75.

Gspann, Joh. Ch., Natur und Übernatur (Bücher der Wiedergeburt, Bd. 14). kl. 8° (114 S.) Habelschwerdt 1925, Franke.

Hauß, Josef, Beispiele für den Erstkommunionunterricht. kl. 8° (75 S.) Limburg 1925, Steffen. Geb. M 1.10.

Heilmann, Alfons, Vom kostbaren Leben (Wege zum Glück, III. Bd.) 8° (VIII u. 192 S.) Freiburg 1925, Herder. Geb. M 3.—.

Herder-Almanach. kl. 8° (95 S.) Freiburg 1925, Herder. M 0.60.

Hittmair, Rudolph, Bisch., Fastenpredigten und Exerzitienvorträge. 3. u. 4. Aufl. Linz 1925, Kath. Preßverein. Sch 2.—.

Holweck, F. G., A Biographical Dictionary of the Saints. gr. 8° (XXIX u. 1053 S.) St. Louis 1924, Herder Book Co.

Honecker, Martin, Das Denken. 8° (149 S.) Berlin 1925, Dümmler. M 4.—.

Huonder, Anton, Zu Füßen des Meisters, 2. Bd.: „Die Leidensnacht". Kurze Betrachtungen. 1.—3. Aufl. 12° (XI u. 429 S.) Freiburg 1925, Herder.

Hurter, Hugo, Exerzitien für Priester und Laien. 3. Aufl. Herausg. v. *G. Harrasser*. 8° (IV u. 408 S.) Innsbruck 1925, F. Rauch. M 3.50, Sch 5.—.

Kalt, Edmund, Jesus, die Sehnsucht der Menschheit (Heilandsbücher). kl. 8° (116 S.) Kaldenkirchen 1925, Missionsdruckerei Steyl. Geb. M 2.50.

Kiefl, Franz U., Leibniz und die religiöse Wiedervereinigung Deutschlands. 2. Aufl. gr. 8° (220 S.) Regensburg 1925, G. J. Manz. M 5.—.

Knor, J. B., Die Pädagogik der hl. Schrift. gr. 8° (240 S.) Regensburg 1925, G. J. Manz. M 4.—.

Knor, Joh., Erstkommunion- und Firmungsunterricht. kl. 8° (VIII u. 223 S.) Limburg 1925, Steffen. M 2.25, geb. M 3.25.

— — Firmungsunterricht. kl. 8° (65 S.) Limburg 1925, Steffen. Geb. M 1.—.

Könn, Josef, Saat und Ernte. Ein Entlassungsunterricht. 8° (169 S.) Einsiedeln 1925, Benziger.

Konermann, August, Exerzitien und Exerzitienorganisation, Vorträge. 8° (295 S.) Einsiedeln 1925, Benziger.

Kongregation, Marianische, Das Ideal der Marian. Kongregation (in: Kleine Sodalenbücherei, Nr. 1, hrsg. v. *G. Harrasser*). kl. 8° (62 S.) Innsbruck 1925, Mar. Verlag. Sch 0.80, M 0.50, Schw. Fr 0.64.

Küenburg, Max, s. Philosophie u. Grenzwissenschaften.

Kürschners Deutscher Literatur-Kalender 1925; 42. Jhrg. 8°. 1182 Spalten. unter Mitarbeit von *H. Strodel*. Herausgeber *G. Lüdtke*. Berlin, W. de Gruyter & Co.

Kurz, Edelbert, „Christlich denken!" Ein Hilfsbüchlein zur geschlechtlichen Erziehung. 8° (61 S.) München 1925, Kösel-Pustet. M 1.—.

Lama, Friedrich, Das Papsttum und Deutschland. (35 S.) Illertissen (Bayern) 1925, Martinusbuchh. M 0.35.

— — Papst und Kurie in ihrer Politik nach dem Weltkrieg. 1. H. 8° (48 S.) Illertissen 1925, Martinusbuchh. M 1.60.

Latini, Joseph, Juris Criminalis Philosophici Summa Lineamenta. kl. 8° (213 S.) Turin 1924, Marietti.

Leinweber, Robert, I. Die bibl. Geschichte Alten Testaments, mit 50 farbigen Bildern. gr. 8° (18 S.)

II. Die bibl. Geschichte Neuen Testaments, mit 50 farb. Bildern. gr. 8° (18 S.) München 1925, H. Kohler & Co.

Laur, Elred, So sollt ihr beten. kl. 8° (223 S.) Limburg 1925, V. Steffen. M 2,—, geb. M 3.—.

Lockington-Kühle S. J., Durch Körperbildung zur Geisteskraft. 8° (180 S.) Innsbruck 1924, Tyrolia.

Akad. Verein **Logos**. I. Katholizismus u. moderne Politik *(J. Seipel, H. Eibl, A. Apponyi, Th. Brauer)*. 16° (105 S.) Sch 2.30, M 1.40.

II. Der Katholizismus als Lösung großer Menschheitsfragen *(E. Przywara, L. Bopp, A. Mager)*. 16° (116 S.) Sch 2.50, M 1.60.

III. Der Katholizismus als Kulturfaktor *(A. Stonner, J. A. Lux, F. Schreyvogl, Lippert)*. 16° (155 S.) Sch 2.90, M 1.70. Innsbruck 1925, Tyrolia.

Mariès, Louis, Le Commentaire de Diodore de Tarse sur les Psaumes. 8° (V u. 127 S.) Paris 1924, Picard. Fr 7.50.

P. **Mateo-Crawley-Bowey**, „Hin zum König der Liebe" (in: „Das katholische Leben", Bücherreihe über zeitgemäße religiöse Fragen, Bd. 2). 16° (308 S.) Innsbruck 1925, Tyrolia.

Meinertz, M., Jesus und die Heidenmission (Neutest. Abhandlungen, herausg. von *Meinertz*). I 1/2, 2. Aufl. (VIII u. 236 S.) Münster 1925, Aschendorff. M 9.—, geb. M 10.50.

Meschler, Moritz, s. Exerzitien-Bibliothek.

Muckermann, Herm., Neues Leben. Zweites Buch: Die Botschaft vom Gottesreich. 8° (VI u. 92 S.) Freiburg 1925, Herder. Geb. M 2.20.

Oberdorfer, Andreas, Die Seelenleiden Jesu. 7 Fastenpredigten. gr. 8° (80 S.) Regensburg 1925, G. J. Manz. M 1.50.

Oberhammer, Clemens, In Herbstes Tagen (Der hl. Eucharistie geweihtes Jahr, Bd. 4). kl. 8°. (315 S.) Innsbruck 1924, Tyrolia.

Ohlmeier, Theophil, Eltern, so erzieht ihr gute Kinder. kl. 8° (295 S.) Hildesheim 1924, F. Borgmeyer.

Otto, Walter, Kulturgeschichte des Altertums. gr. 8° (X u. 175 S.) München 1925, C. H. Beck.

Pädagogisches Magazin von Friedrich Mann. H. 808. 8° (XII u. 118 S.) *Hermann Stoekius*. Ignatius v. Loyolas Gedanken über die Aufnahme und Bildung der Novizen. Langensalza 1925, H. Beyer.

Pastor, Ludw., Die Sixtinische Kapelle. Die Stanzen und Loggien des Vatikans. kl. 8° (168 S.) Freiburg 1925, Herder.

Pesch, Christian, Praelectiones Dogmaticae. II: De Deo Uno et Trino. Ed. 5. et 6. 8° (XII u. 441 S.) Freiburg 1925, Herder. M 9.—, geb. M 10.40.

— — Die hl. Schutzengel. 2. Aufl. 16° (XI u. 231 S.) Freiburg 1925, Herder. Geb. M 4.40.

Philosophie und Grenzwissenschaften. I. Bd. 4. H.: *Max Kühnburg:* Ethische Grundfragen in der jüngst veröffentlichten Ethikvorlesung Kants. gr. 8° (112 S.) Innsbruck 1925, Fel. Rauch.

Pius XI., Sendschreiben zum hl. Jahr 1925. Latein. u. Deutscher Text. gr. 8° (60 S.) Freiburg 1925, Herder. M 1.50.

Polz, Anton, „Ave Maris Stella". Betrachtungen für den Mai. Graz 1925, Styria. Sch. 4.40.

Poulain, August, Handbuch der Mystik. 2. u. 3. (gekürzte) Aufl. 12° (XXIV u. 564 S.) Freiburg 1925, Herder. M 6.50, geb. M 8.—.

Raupert, Godfrey, Der Spiritismus. 8° (88 S.) Innsbruck 1925, Tyrolia. Sch 2.30, M 1.40.

Rieder, Karl, Der Brautunterricht (in: Hirt und Herde, Beiträge zu zeitgemäßer Seelsorge. Herausg. vom Erzbischöfl. Missionsinstitut in Freiburg, H. 13). 8° (VIII u. 40 S.) Freiburg 1925, Herder. M 1.—, geb. M 2.—.

Rösch, Konstantin, Das Neue Testament. 3. Aufl. kl. 8° (V u. 593 S.) Paderborn 1925, F. Schöningh.

Rohrmüller, Georg, Jesus Christus, der Gottmensch und Erlöser. 52 Predigten. 1 Bd.: Jesus Christus, der Idealmensch. gr. 8° (108 S.) Regensburg, 1925, G. J. Manz. M 2.—.

Romeis, Kapistran, Prinzessin Anna von Preußen, Landgräfin v. Hessen. Ihr Weg zur kath. Kirche. 8° (VII u. 133 S.) Freiburg 1925, Herder. Geb. M 3.60.

Rost, Hans, Katholisierende Tendenzen im heutigen Protestantismus. (in: Zur religiösen Lage der Gegenwart, hsg. von *Erh. Schlund*. H. 8). 8° (88 S.) München 1924, A. Fr. Pfeiffer. M 2.—.

Sailer-Schlegel, Die Nachfolge Mariens. (120 S.) Hildesheim 1923, F. Borgmeyer. Geb. M 0.80.

Schäfer, Jakob, 1. Das hl. Evangelium Jesu Christi nach Markus. kl. 8° (74 S.)

Schäfer, Jakob, 2. Das hl. Evangelium Jesu Christi nach Lukas. kl. 8° (109 S.)
3. Das hl. Evangelium Jesu Christi nach Johannes. kl. 8° (115 S.)
4. Gottes Wort: Apostelgeschichte. kl. 8° (140 S.) Steyl 1922, 1923, 1924, 1924, Missionsdruckerei.

Scheid, Nikolaus, Pater Moritz Meschler aus der Gesellschaft Jesu. (in: Jesuiten, Lebensbilder großer Gottesstreiter. Hsg. v. *K. Kempf*). 8° (VI u. 220 S.) Freiburg 1925, Herder. Geb. M 5.—.

Schlegel, Leo, Trost der andächtigen Seele. (285 S.) Hildesheim 1923, F. Borgmeyer.

Sickenberger, Joseph, Kurzgefaßte Einleitung in das Neue Testament (in: Herders Theologische Grundrisse). 3. u. 4. Aufl. kl. 8° (VIII u. 148 S.) Freiburg 1925, Herder.

Stephan, Dr., Psalmenschlüssel. 3. Aufl. gr. 8° (344 S.) München 1925, Kösel-Pustet. M 4.50, geb. 6.50.

Stingeder, Franz. Die homiletische Fülle der Heiligen Schrift. 2. H. 8° (86 S.) Linz 1924, Kath. Preßverein. Sch 1.50.

Stoeckius, Hermann, s. Pädagog. Magazin.

Strasser, Walter, Kirche und Marienverehrung (in: Vorträge für Mar. Kongregationen, herausg. von *G. Harrasser*). kl. 8° (99 S.) Innsbruck 1925, Marian. Verlag. Sch 1.86, M 1.20.

Stuhlfauth, Georg, Die apokryphen Petrusgeschichten in der altchristl. Kunst. gr. 8° (X u. 139 S.) Berlin 1925, de Gruyter & Co. M 10.—.

Switalski, D., Kant und der Katholizismus (in: Aschendorffs Zeitgemäße Schriften, 7). 8° (30 S.) Münster 1925, Aschendorff.

Treitz, Jakob, Michael Felix Korum. gr. 8° (426 S.) München 1925, Theatiner-Verlag.

Vermeersch A.—J. Creusen, Epitome Juris Canonici, tom. II, Libri III, Codicis i. c. 2. Aufl. 8° (XV u. 513 S.) Brugis 1925, Beyaert.

Vermeersch, Arthur, Übung der Herz-Jesu-Verehrung. (Autor. Übersetzung aus dem Französischen.) 8° (560 S.) Innsbruck 1925, Fel. Rauch. Sch 9.—, M 6.—.

Vidmar, Konstantin, Compendium Repetitorium Theologiae Dogmaticae (Korrespondenzblatt-Bibl., II. Bd.) kl. 8° (547 S.) Wien 1925, C. Fromme.

Walter, Josef. Die hl. Messe. 8. Aufl., von *J. Liensberger*. 20° (619 S.) Innsbruck 1925, Tyrolia.

Weber, Simon, Von heiligen Klängen. Predigten bei Glockenweihen u. s. w. 12° (IV u. 38 S.) Freiburg 1925, Herder. M 1.20.

— — Die katholische Kirche, die wahre Kirche Christi. 2. Aufl. 8° (IV u. 117 S.) Freiburg 1925, Herder. M 2.—.

Weinmann, K., Dje Feier der hl. Karwoche. (Editio Vaticana in moderner Notation, deutsche Übersetzung u. Erklärung von *Stephan*). 12° (758 + 34 S.) München 1925, Kösel-Pustet.

Wickl, Rupert, Ein Büchlein vom innerlichen Leben (in Sodalenbücher, Bd. 6, herausg. von *G. Harasser*) 2. Aufl. kl. 8° (290 S.) Innsbruck 1925, Marian. Verlag.

Wickl, Rupert, Ecce Jesus, Betrachtungspunkte. kl. 8° (532 S.) Innsbruck 1925, Marian. Verlag. Geb. Sch 6.60, M 4.50.

Wintersig, Athanasius, s. Ecclesia orans.

Zezschwitz, Gertrude, Persönliches Erlebnis protestantischer und katholischer Frömmigkeit. 8° (VIII u. 52 S.) Freiburg 1925, Herder. Geb. M 1.80.

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für kath. Theologie“

Nr. 184 **1925.** Innsbruck, 1. Aug. 1925

Bei der Redaktion*) sind seit 15. Mai 1925 eingelaufen:

Anzeiger, Literarischer. Graz, Styria 39, Nr. 1: Oktober 1924 — März 1925.

Bader, Meinrad (Alois) O. Cist., Lehrbuch der Kirchengeschichte. 10. Aufl. 8° (346 S. mit Porträt Pius XI). Innsbruck 1925, Fel. Rauch. M 3.—, geb. M 4.—.

Bandas, R. G., The Master-Idea of Saint Paul's Epistles or the Redemption. A Study of bibl. Theology. gr. 8° (XXIX u. 433 S.) Bruges 1925, Desclée, de Brouwer & Co.

Barat, Denksprüche der hl. Magdalena Sophie. 24° (101 S.) Innsbruck 1925, Tyrolia. S 1.70, M 1.10.

Bäuerle, H., 40 Religionslehrpunkte für d. Fortbildungsschule. 2. Aufl. 12° (89 S.) Limburg 1925, Steffen. Kart. M 1.—.

Bergmann, Paul, Neugestaltung des bibl. Geschichtsunterrichtes. kl. 8° (IV u. 40 S.) Freiburg 1925, Herder. M 1.20.

Bichlmayr, G. S. J., Urchristentum und kath. Kirche. 8° (368 S.) Innsbruck 1925, Tyrolia. Geb. S 9.60, M 6.—.

Brockhaus, Der kleine. 1. Heft. Lex. (80 S., dreispaltig).

Dempf, Alois, Die Hauptform mittelalterlicher Weltanschauung. Eine geisteswissenschaftliche Studie über die Summa. 8° (179 S.) München 1925, R. Oldenburg. Geb. M 6.50.

Didaskaleion (anno III., fascicolo 1). Studi di letteratura e storia christiana antica. Direttore: P. *Ubaldi.* gr. 8° (136 S.) Torino 1925, Società Editrice Internazionale.

Dubowy, E., Behandlung der Exerzitien im Religionsunterricht. 8° (30 S.) München 1925, Kommissionsverlag des Deutschen Katechetenvereins München 28, Leohaus. M —.30.

Ettlinger-Simon-Söhngen, Philosophisches Lesebuch. gr. 8° (443 S.) München 1925, Kösel-Pustet. Geb. M 6.— u. M 8.—.

Exerzitienschriften für Priester und Laien. Heft 15/16. Siehe *Staudinger J.*

Frühlich, Karl, Studien zur Frage nach der Realität des Göttlichen in der neuesten deutschen Religionsphilosophie. (Heft 6/7 der Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion, herausg. v. *Wunderle*). gr. 8° (297 S.) Würzburg 1925, Becker. M 5.50.

---

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, *alle* eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Anzeigen nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. *Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.*

Geschlecht, Das kommende, Zeitschr. für Familienpflege und geschlechtl. Volkserziehung auf biolog. u. ethischer Grundlage. III. Bd. 4. H.: Das Wissen und Wollen der beiden Geschlechter in den Entwicklungsjahren der Reife. 8° (56 S.) Berlin 1925, Dümmler.

Gosselin, B. Roland, La Morale de St. Augustin. 16° (252 S.) Paris 1925, Marcel Rivière. Fr 7.—.

Gröhl, Richard, Die „Heiligen der letzten Tage" und die kath. Kirche. Ein Büchlein für Wahrheitssucher. 2. Aufl. der Schrift: Die Adventisten und ihre Lehren. (Bd. 5 von: Die schlichte Sammlung). kl. 8° (150 S.) Habelschwerdt 1915, Franke. M 2.—.

Handbuch, Kirchliches, für d. kath. Deutschland. 12. Bd. Siehe *Krose*.

Handbüchlein, Kleines, für die Tage der Exerzitien. kl. 8° (15 S.) Innsbruck 1925, Mar. Verlag.

Heinrich, K. B., Das Gesicht des deutschen Katholizismus, gesehen von einem Laien. 8° (76 S.) (Zur relig. Lage der Gegenwart, Heft 9). München 1925, Pfeiffer u. Co. M 2.—.

Heinsius, W., Krisen katholischer Frömmigkeit u. Konversionen zum Protestantismus. (In *K. Jaspers:* Philosophische Forschungen, 2. Heft). gr. 8° (144 S.) Berlin 1925, Springer. M 6.60.

Herder, Der Kleine, Nachschlagebuch über alles für alle. Mit vielen Bildern und Karten. Erster Halbband: A bis K. 8° (752 S.) Freiburg 1925, Herder. Geb. M 15.— u. M 20.—.

Hilling, Nikolaus, Auxilia ad Codicem Juris Canonici exquirendum collecta et instructa. III. Codicis Juris Can. Glossiarum. 8° (50 p.) Friburgi Brisg. 1925, Waibel. M 1.50.

Höpfl, H. O. S. B., Introductionis in ss. utrq. test. libros Compendium. Vol. II: Introductio specialis in libros V. T., ed. 2a. gr. 8° (II et 330 pg.) Rom 1925, Spithoever.

Hosp, P. Ed., Im ewigen Rom. Zeit- und Stimmungsbilder. kl. 8° (143 S.) Innsbruck 1925, Kinderfreund-Anstalt. Geb. S 4.80.

Krose, H. A. S. J., und *Sauren, J.*, Kirchl. Handbuch für das kath. Deutschland. 12. Bd.: 1924—1925. gr. 8° (XXIII u. 580 S.) Freiburg 1925, Herder. Geb. M 15.—.

Lacau, J. C., S. J., Le Jubilé hors de Rome. kl. 8° (35 S.) Turin-Rome 1925, Marietti. Fr. 1.—.

Legewie, Bernhard, Augustinus. Eine Psychographie. gr. 8°. (VI u. 133 S.) Bonn 1925, M. u. E. Weber (Dr. A. Ahn). M 7.—.

Lennerz, P. H. S. J., Schelers Konformitätssystem und die Lehre der kath. Kirche. 8° (VIII u. 110 S.) Münster 1925, Aschendorff. Kart. M 2.20.

Lenz, Johann, Jesus Christus nach d. Lehre des hl. Gregor v. Nyssa. Eine dogmengeschichtl. Studie. 8° (121 S.) Trier 1925, Paulinusdruckerei. M 3.20.

Lux, J. A., Roma sacra. Eine Pilgerfahrt. Mit 8 Bildern. 12° (40 S.) Freiburg 1925, Herder. Kart. M 1.50.

Magdalena Sophie Barat, Die heilige, und ihre Stiftung, die Gesellschaft der Ordensfrauen vom heiligsten Herzen. Mit einem Vorwort von Bischof Dr. Paul Wilhelm v. Keppler. Mit 17 Bildertafeln und einem Autograph. 2. Aufl. gr. 8° (XX u. 484 S.) Freiburg 1925, Herder. M 12.50, geb. M 16.—.

Maria Laach, Abtei, Der Weg der Kirche im hl. Jahr 1925. 12° (149 S.) Regensburg 1925, Kösel-Pustet.

Meffert, Franz, „Bibelforscher" u. Bibelforschung über das Weltende. 5 Vorträge über die sog. Ernsten Bibelforscher. 8° (XI u. 149 S.) Freiburg 1925, Caritasverlag. M 2.—.

Merkelbach, B. H., O. P., Quid senserit S. Thomas de mediatione Beatae Mariae Virginis. Ex opere „Xenia Thomistica". Rom 1924. Typis Polyglottis Vaticanis.

Metzler, J., S. J., Petrus Canisius als Erneuerer des Schul- und Erziehungswesens. Festblätter zu seiner Heiligsprechung. (Heft 25 der Sammlung: Schulpolitik u. Erziehung, Zeitfragen). gr. 8° (42 S.) Düsseldorf 1925, Zentralstelle d. kath. Schulorganisation Deutschlands. M 1.—.

— — Deutschlands zweiter Apostel, der hl. Petrus Canisius. Ein kurzes Lebensbild. 12° (48 S.) M.-Gladbach 1925, B. Kühlen. Kart. M —.40.

— — Canisius-Büchlein. Gebete und Lieder zu Ehren des Heiligen. kl. 8° (48 S. m. Titelbild). M.-Gladbach 1925, B. Kühlen. Kart. M —.30.

— — Die Bekenntnisse des hl. Petrus Canisius und sein Testament. 3.—6. Aufl. kl. 8° (67 S.) M.-Gladbach 1925, B. Kühlen. Kart. M 0.90.

Meyer, H., Katechetik. (Herders theol. Grundrisse). 12° (VIII u. 179 S.) Freiburg 1924, Herder. M 2.50, geb. M 3.40.

Meyer, Hans, Geschichte der alten Philosophie (Band X d. Philosoph. Handbibliothek). 8° (IX u. 510 S.) München 1925, Kösel-Pustet.

Obendorfer, A., Taborstunden. Eine Sammlung von Sonn- und Festtagspredigten und Gelegenheitsreden. 8° (VIII u. 380 S.) Regensburg 1925, G. J. Manz. M 6.—, geb. M 7.50.

Peterson, Erik, Was ist Theologie? 8° (31 S.) Bonn 1925, Friedrich Cohen, M 1.80.

Premm, M., Das Tridentinische „Diligere incipiunt" (sess. 6 cap. 6). Versuch einer endgültigen Deutung auf Grund der neuen krit. Quellenausgabe des Konzils. gr. 8° (VIII u. 79 S). Graz 1925, Styria.

Raupert, J. G., Der Spiritismus im Lichte der vollen Wahrheit. 8° (86 S.) Innsbruck 1925, Tyrolia.

Ricciotti, Giuseppe, Il libro di Giobbe. Versione critica dal testo ebraico con introduzione e commento. gr. 8° (XII u. 258 S.) Torino-Roma 1924, Marietti. L 25.—.

— — Le Lamentazioni di Geremia. Versione critica dal testo ebraico con introduzione e commento. gr. 8° (VIII u. 100 S.) Torino-Roma 1924, Marietti. L 12.—.

Rohrmüller, G., Jesus Christus, der Gottmensch u. Erlöser. 52 Predigten in 3 Zyklen. 2. Bd.: Jesus Christus, der Erlöser. gr. 8° (128 S.) Regensburg 1925, G. J. Manz. M 2.50.

Rückert, H., Die Rechtfertigungslehre auf dem Trident. Konzil. (In: Arbeiten z. Kirchengeschichte, herausg. von *K. Holl* und *H. Lietzmann*, 3). 8° (VIII u. 281 S.) Bonn 1925, A. Marcus u. E. Weber. M 15.—.

Schlund, Eduard, Katholizismus und Vaterland. 3. erweit. Aufl. (In: Zur relig. Lage der Gegenwart). 8° (96 S.) München 1925, Pfeiffer & Co. M 2.40.

Scupoli, Lorenzo, Der geistliche Kampf. Deutsche Ausg. v. *N. Heller*. 16° (XXIV u. 312 S.) Regensburg 1925, Manz. M 2.—, geb. M 3.—.

Seelsorger, Der. Erster Jahrg. (1925), herausg. im Auftrag der österr. Leogesellschaft von *K. Handloß*. Nr. 7.

Specht, Th., Lehrbuch der Dogmatik, 3. Aufl., herausg. v. *G. Bauer*. 2 Bde. gr. 8° (XII u. 528 S., VIII u. 570 S.) Regensburg 1925, Manz. M 24.—, geb. M 30.—.

Standinger, J., Das Gebetsleben und seine apostol. Einstellung im Geiste des hl. Ignatius. (Heft 15/16 der Exerzitienschriften für Priester und Laien). 8°. (67 S.) Innsbruck 1925, Marian. Verlag.

Stingeder, Fr., Aus der Predigttheorie für die Predigtpraxis. Gesammelte Aufsätze. gr. 8° (274 S.) Linz 1925, Preßverein. S 7.—.

Thery, G., O. Pr., Autour du décret de 1240. I: David de Dinant. Étude sur son pantheisme matérialiste. Bibliothèque thomiste VI. Directeur: P. *Mandonnet O. Pr.* 8° (160 p.) Le Saulchoir, Kain (Belgique), Revue des sciences phil. et théologiques.

Triebs, Franz, Praktisches Handbuch des geltenden kanon. Eherechts in Vergleichung mit dem deutschen staatl. Eherecht, 1. Teil. gr. 8° (209 S.) Breslau 1925, Müller & Seiffert. Geb. M 10.—.

Volksbüchlein, Liturgische, herausg. v. d. Abtei Maria Laach. kl. 8°.
9. Heft: Das neue Leben. Die Taufe eines Erwachsenen. (VIII u. 42 S.) M —.70.
10. Heft: Die hl. Firmung. (VIII u. 12 S.) M 0.30.
11. Heft: Hof und Feld. Ein Büchlein f. Landleute u. Winzer nach dem Röm. Rituale. (VI u. 36 S.) M 0.50.
12. Heft: Das christl. Mahl. (VI u. 40 S.) M 0.50.
13. Heft: Die Komplet. Latein. u. deutsch nach d. Römischen und Monastischen Brevier. M —.70.

Weigl, Eduard, Die Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des nestorianischen Streites. (Heft 4 der Münchener Studien zur histor. Theologie). gr. 8° (208 S.) München 1925, Kösel-Pustet. M 4.50.

Weiß, A. M., O. Pr., Lebensweg und Lebenswerk. Ein modernes Prophetenleben. Mit 2 Bildnissen. 8° (XIV u. 530 S.) Freiburg 1925, Herder. M 8.—, geb. M 10.—.

Wintersig, A., Liturgie und Frauenseele. (In: Ecclesia orans, herausg. v. *J. Herwegen*, 17. Bd.) 12° (XVI u. 146 S.) Freiburg 1925, Herder. M. 1.50, geb. M 2.40.

Witz, Oskar, Jubiläumsbüchlein. Belehrungen u. Gebete f. d. allgem. ordentl. Jubiläum 1925/26. 16° (VIII u. 96 S.) Freiburg 1925, Herder. Brosch. M 1.—; ab 50 St. je M 0.80; ab 100 St. je M. 0.75.

Zöpfl, Fr., Himmelreich, ich freu mich dein. Sonntagslesungen. I. Teil: Weihnachts- und Osterkreis. (173 S.) II. Teil: Pfingstkreis (153 S.) 12°. Habelschwerdt 1925, Franke.

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für kath. Theologie"

Nr. 185 **1925.** Innsbruck, 15. Nov. 1925

Bei der Redaktion*) sind seit 1. Aug. 1925 eingelaufen:

Acta Conciliorum oecumenicorum. Tom. I: Concil. univ. Ephesinum. Vol. 5, pars prior, fasc. 4. fol. (S. 233–318). Berolini et Lipsiae 1924/25, Walter de Gruyter. M 16.—.

Acta primi Congressus Thomistici internationalis . . . Romae 1925 a die 15. ad 20. Aprilis habiti. gr. 8° (XVII u. 315 S.) Romae 1925, Academia Romana s. Thomae, Arco della Pace 5.

Arens, B., S. J., Handbuch der kathol. Missionen. 2. neub. Auflage. (Missionsbibliothek). gr. 8° (XX u. 510 S., 101 Tabellen). Freiburg 1925, Herder. M 26.—, geb. M 30.—.

Bachems Mädchenliederbuch. 12° (182 S.) Köln o. J. Geb. M 1.20.

Barat, Die hl. Magdalena Sophie, und ihre Stiftung. Mit einem Vorwort von *P. W. v. Keppler.* 2. Aufl. 4° (XXI u. 484 S., mit 17 Bildertafeln). Freiburg 1925, Herder.

Bellarmin, b. Rob. S. J., Opuscula ascetica. (Bibliotheca ascetica 14—16). 24°. Ratisbonae 1925, Pustet.

I. De ascensione mentis in Deum. De aeterna felicitate. (664 S.) M 3.—, geb. M 4.—.

II. De gemitu columbae (404 S.) M 2.—, geb. M 3.—.

III. De 7 verbis a Christo in cruce prolatis. De arte bene moriendi (542 S.) M 2.50, geb. M 3.50.

Bibliotheca Africana, herausg. von *Albert Drexel.* I/2 (Juli 1925). Innsbruck, Fel. Rauch.

Bichlmair, G., Das proletarische Freidenkertum. 8° (32 S.) Wien 1925, „Seelsorger". S 1.—.

— — Logos. Ein Weg zum Aufbau der Persönlichkeit und zur Neugestaltung der Gesellschaft. Mit Beiträgen von *H. Eibl, L. Resch, A. Stonner S. J.* 8° (93 S.) Wien 1925, Mayer & Co.

Bludau, Aug., Bischof, Die ersten Gegner der Johannesschriften. (Biblische Studien, 22, 1/2). gr. 8° (XVI u. 230 S.) Freiburg 1925, Herder. M 10.—.

Bobelka, Franz, Predigten und Homilien für das Kirchenjahr. 8° (VIII u. 514 S.) Graz 1925, Styria.

Brentano, Franz, Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis. 2. Aufl., hsg. von *O. Kraus.* (Philosoph. Bibliothek 55). 8° (XIV u. 108 S.) Leipzig 1925, F. Meiner. M 2.50, geb. M 3.50.

---

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, *alle* eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Anzeigen nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. *Eine Rücksendung der Manuskripte findet in keinem Falle statt.*

Brentano, Franz, Versuch über die Erkenntnis, hsg. von *A. Kastil* (Philosoph. Bibliothek 194). 8° (XX u. 222 S.) Leipzig 1925, F. Meiner. M 7.50, geb. M 9.—.

— — Die Lehre Jesu und ihre bleibende Bedeutung. Mit einem Anhang: Kurze Darstellung der christlichen Glaubenslehre. Hsg. von *A. Kastil*. 8° (XVIII u. 149 S.) Leipzig 1922, F. Meiner. M 3.—, geb. M 5.—.

— — Psychologie vom empirischen Standpunkt, hsg. von *O. Kraus*. 2 Bde. (Philosoph. Bibliothek 192. 193). 8° (XIV u. 278, XXIII u. 337 S.) Leipzig 1924—1925, F. Meiner. M 8.— u. M 10.—, geb. M 10.— u. M 12.—.

Brentano, Maria Rafaela, Wie Gott mich rief. 8° (XII u. 346 S.) Freiburg 1925, Herder. Geb. M 6.50.

Brey, Henriette, Von ewiger Liebe. Eucharistische Gedanken. 12° (VI u. 184 S.) Freiburg 1925, Herder. Geb. M 3.60.

Brockhaus, Der Kleine. Handbuch des Wissens in einem Bande. gr. 8° 3. u. 4. Lieferung (S. 161—320). Leipzig, Brockhaus. M 1.90 u. 2.10.

Burger, W., Weihbischof, Im Dienste an Mutter und Kind. Eine Pastorallehre für Hebammen, Säuglingspflegerinnen und angehende Mütter. 2. verb. Aufl. kl. 8° (39 S.) Freiburg 1925, Herder. M 1.—.

Cappello, Felix, De Censuris iuxta C. J. C.. ed. 2. 8° (XVI u. 517 S.) Turin 1925, Marietti.

Cocchi, G., Commentarium in Codicem Juris Canonici. V: De delictis et poenis. 8° (VIII u. 424 S.) Turin 1925, Marietti.

Coppens, Joseph, L'imposition des mains et les rites connexes dans le N. Testament et dans l'Église ancienne (Universitas Cath. Lov.: Dissertationes ad gradum magistri II/15). gr. 8° (XXI u. 431 S.) Wetteren 1925, J. de Meester.

Dieckmann, Herm., S. J., De Ecclesia, tractatus historico-dogmatici. II.: De Ecclesiae magisterio conspectus dogmaticus. gr. 8° (XII u. 308 S.) Freiburg 1925, Herder. M 10.—, geb. M 11.50.

Dietz, Matth., S. J., Der hl. Alfons Rodriguez, Laienbruder aus der Gesellschaft Jesu. Eine Blüte spanischer Mystik. 8° (X u. 116 S., 3 Tafeln). Freiburg 1925, Herder. Geb. M 3.60.

Draack, A., Die Freien Gewerkschaften und die Kirchen. kl. 8° (46 S.) Berlin 1925, Industriebeamten-Verlag. M —.80.

Durst, Bernh., De characteribus sacramentalibus. (43 S.) Neresheim 1924, Ulrich.

Ekkeharts IV. Casus s. Galli, übersetzt von *G. Meyer von Knonau*, 2. Aufl. besorgt von *Pl. Büttler* (Die Geschichtsschreiber der deutschen Vorzeit, Bd. 38). 8° (LII u. 325 S.) Leipzig 1925, Dyck. M 10.—, geb. M 12.—.

Ender, A., Die „Worte" Unserer Lieben Frau. 15 Predigtskizzen. gr. 8° (48 S.) Höchst b. Bregenz 1925, Seeverlag. S 1.—.

Erb, R., Vom Wesen des Rechts und der Sittlichkeit. gr. 8° (156 S.) Basel 1925, Helbing & Lichtenhahn.

Fahsel, Helmut, Überwindung des Pessimismus. Eine Auseinandersetzung mit *A. Schopenhauer*. gr. 8° (IX u. 86 S.) Freiburg 1925, Herder. M 2.—.

Fanfani, Lud., O. P., De iure religiosorum ad normam C. J. C. Ed. 2. 8° (XXVIII u. 599 S.) Taurini 1925, Marietti.

Feine, P., Die Gestalt des apostolischen Glaubensbekenntnisses in der Zeit des Neuen Testaments. gr. 8° (152 S.) Leipzig 1925, Dörffling & Franke.

Fontes historiae religionis Aegyptiacae, collegit *Th. Hopfner* (= Fontes historiae religionum ex auctoribus graecis et latinis collect. ed. *Clemen*, fasc. II). 8° (932 S.) Bonn, Marcus & Weber.

Pars I: Auctores ab Homero usque ad Diodorum. 1922. M 4.50.
P. II: Ab Horatio usque ad Plutarchum. 1923. M 4.—.
P. III: A Clemente Romano usque ad Porphyrium. 1923. M 6.—.
P. IV: Ab Eusebio usque ad Procopium Caesar. 1924. M 7.—.
P. V: Auctores aetatis Byzantinae. M 8.—.

Fouqueray, H., S. J., Histoire de la Compagnie de Jésus en France des origines à la suppression. IV—V: Sous le ministère de Richelieu. 8° (XIV u. 442 + 478 S.) Paris 1925, Bureau des Études. Fr 58.—.

Gatterer, M., S. J., Annus liturgicus cum Introductione in disciplinam liturgicam. Ed. 4. kl. 8° (XVI u. 420 S.) Innsbruck 1925, Fel. Rauch. M 6.—, geb. M 8.—.

Godefried, H., O. M. Cap., Durch Maria zu Jesus. Geistliche Schule für Jungfrauen. 16° (191 S.) Innsbruck o. J., Mar. Verlag. S 4.20.

Gonzalez y Garcia, M., Bischof, Hirtentrost im Hirtenleid oder Was ein Seelsorger heute vermag. Aus dem Spanischen, den deutschen Verhältnissen angepaßt von *J. Nötges S. J.* kl. 8° (175 S.) Warendorf i. W. 1925, J. Schnell.

Helm, Fr., Aus der Seelsorge für kath. Hotel- u. Gastwirtsangestellte. gr. 8° (20 S.) Freiburg 1925, Bad. Landesausschuß für kath. Hotel- u. Gastwirtsangestellten-Seelsorge, Werderstr. 4.

Hilling, N., Die allgemeinen Normen des Codex Juris Canonici. 8° (IV u. 163 S.) Freiburg i. Br. 1926, Waibel.

Hoffmann, Georg, Die griechisch-katholische Gemeinde in Breslau unter Friedrich d. Gr. gr. 8° (107 S.) Breslau 1925, W. G. Korn.

Holtermann, P., Die kirchenpolitische Stellung der Stadt Freiburg i. B. während des großen Papst-Schismas. (Abhandlungen zur Oberrheinischen Kirchengeschichte). 8° (VI u. 132 S.) Freiburg 1925, Herder. M 1.80.

Holweck, Fr. G., Calendarium Liturgicum festorum Dei et Dei Matris Mariae. gr. 8° (X u. 478 S.) Philadelphia 1925, American Ecclesiastical Review. Geb. D 7.50.

Holzapfel, Herib., O. F. M., Die Leitung des Dritten Ordens. 8° (164 S.) München 1925, Pfeiffer. Geb. M 4.—.

Jahrbuch von St. Gabriel, hsg. von der phil.-theol. Lehranstalt St. Gabriel. 2. Jhg. gr. 8° (V u. 275 S.) Mödling 1925.

Janssen, A., De lege mere poenali. (Monographiae iuridicae ex ephem. „Jus Pontificium" excerptae). Ser. 1, fasc. 5. 4° (32 S.) Romae 1925, Jus Pontificium.

Jehle, Edm., Gebetserziehung im Religionsunterricht der geistigen Arbeitsschule. (Religionspädagogische Zeitfragen, Nr. 10) 8° (VIII u. 106 S.) München 1925, Kösel-Pustet. M 2.50.

Jeremias, J., Jerusalem zur Zeit Jesu. Kulturgeschichtl. Untersuchung zur neutestam. Zeitgeschichte. I: Die wirtschaftlichen Verhältnisse. 8° (VIII u. 98 S.) II: Die sozialen Verhältnisse. A: Reich und Arm. 8° (64 S.) Leipzig 1925, Pfeiffer. M 3.10 u. M 2.—.

Jugendpflege. Kathol. Monatsschrift zur Pflege der schulentlassenen Jugend. München, Leohaus. 12 (1925). Jährl. 6 Doppelh. M 3.—.

Kalender 1926. Apostolatskalender. 4° (86 S.) M —.75.

Bücherfreund-Kal. von *O. Staudinger O.S.B.* Graz, Paulusverlag.

Das Jahr der Kirche. Ein Kunstkalender. 12 farb., 41 schw. Bilder alter deutscher Meister. 8 S. Text. 4°. Stuttgart, Em. Finke. M 4.—.

Kalender für den kath. Klerus, redig. von *R. G. Himmelbauer.* 12° (175 S.) Wien, Fromme. S 4.30.

Kneipp-Kalender, hsg. von *B. Reile.* gr. 8° (96 S.) München, Kösel-Pustet. M —.60.

Liebfrauenbote. Marian. Jahrbuch. Hsg. von *G. Harrasser S. J.* kl. 8° (128 S.) Innsbruck, Marian. Verlag.

Maria-Hilf-Kalender, redig. von Redemptoristen. 4° (80 S.) Münster i. W., Alphonsus-Buchhandlung. M —.65.

Regensburger Marienkalender, hsg. von *P. Dörfler.* gr. 8° (112 S.) Kösel-Pustet. M —.75.

Taschenkalender und Kirchlich-statistisches Jahrbuch für den kath. Klerus deutscher Zunge. Red.: *K. A. Geiger.* 12° (240 S.) Regensburg, G. J. Manz. M 2.—.

Zwergen-Kalender. 32° (63 S.) Linz, Liebeswerk. S —.20.

Kary, Seb., Siebzigmal siebenmal. Ein Roman. 8° (IV u. 392 S.) Freiburg 1925, Herder. Geb. M 6.80.

Kerer, F. X., Don Bosco. 6. Aufl. 8° (112 S.) Regensburg 1925, J. G. Manz. M 2.—.

— — Gebt mir große Gedanken! 6. u. 7. Aufl. 8° (VIII u. 154 S.) Regensburg 1925, J. G. Manz. M 1.80, geb. M 3.—.

Kinderfreund, Seraphischer. Organ d. Seraph. Liebeswerkes 22 (1925). Linz. Jährlich 6 Doppelhefte. S 2.50.

Kolon, Bened., O. F. M., Die Vita S. Hilarii Arelatensis. Eine eidographische Studie (Rhetorische Studien, 12. Heft). gr. 8° (124 S.) Paderborn 1925, Schöningh.

Kümmel, K., Margarete von Stuttgart. Geschichtliche Erzählung. 8° (IV u. 360 S.) Freiburg 1925, Herder. Geb. M 6.80.

Kraus, O., Offene Briefe an *A. Einstein* und *M. v. Laue* über die gedanklichen Grundlagen der speziellen und allgemeinen Relativitätstheorie. 8° (XVI u. 104 S.) Wien 1925, W. Braumüller. M 2.50.

Kuppe, Rud., Pfarrer *Eichhorn* zur Arbeiterfrage. 8° (100 S.) Wien o. J., Typograph. Anstalt. S 2.50, geb. S 3.50.

Lagrange, M.-J., O. P., Évangile selon Saint Jean. gr. 8° (CXCIX u. 550 S.) Paris 1925, Lecoffre. Fr 60.—.

Landersdorfer, S., O. S. B., Die Kultur der Babylonier und Assyrer. 2. Aufl. (Sammlung Kösel 61). kl. 8° (242 S.) München 1925, Kösel-Pustet. M 4.—.

Lanner, A., Job, ein biblisches Drama. kl. 8° (50 S.) Innsbruck 1925, Vereinsbuchhandlung.

Leroy, O., Essai d'introduction critique à l'étude de l'économie primitive. Les theories de *K. Buecher* et l'ethnologie moderne. gr. 8° (XIII u. 137 S.) Paris 1925, P. Geuthner.

Lesebuch, Philosoph., hsg. von *B. Grimmelt—F. Humborg—J. Rohfleisch*. gr. 8° (VIII u. 392 S.) Münster 1925, Aschendorff. Geb. M 6.50.

Liber Pontificalis, ex Codice Detrusensi completus, ed. *Jos. March*. 8° (251 S.) Barcinone 1925, Typis „la Educación".

Lohmeyer, E., Vom Begriff der religiösen Gemeinschaft (Wissenschaftliche Grundfragen, hsg. von *R. Hönigswald*, III). gr. 8° (96 S.) Leipzig 1925, Teubner. M 4.—.

Lottini, J., Thomae Aqu. Summa Theologica in breviorem formam redacta usui seminariorum aptata, I. gr. 8° (608 S.) Taurini-Romae 1925, Marietti. L 25.—.

Mausbach, Jos., Ehe und Kindersegen. (Ehe und Volksvermehrung, hsg. von *J. Mausbach, G. Sticker, F. Hitze*, 1). 11.—15. Tausend. 8° (136 S.) M.-Gladbach 1925, Volksverein. M 3.50, geb. M 4.—.

Meiß, H., S. J., Mutters Erziehungsweisheit. Lesefrüchte aus den Monatsblättern für kath. Frauen. II: Entwicklungs- und reifere Jahre. 12° (394 S.) Warendorf i. W. 1925, J. Schnell.

Meyenberg, A., Leben-Jesu-Werk, 2. Bd., 1. Lieferung. gr. 8° (160 S.) Luzern 1925, Räber.

Mönnichs, Th., S. J., Hilfsbuch zum Einheitskatechismus. *Jak. Lindens* Katecheten-Ausgabe mit Anmerkungen, 2. Aufl. 8° (219 S.) München o. J., Kösel-Pustet.

— — Geschichte der Kirche Christi in Zeit- und Lebensbildern für die Volksschule. 8° (40 S.) München o. J., Kösel-Pustet.

Muckermann, H., S. J., Erblichkeitsforschung und Wiedergeburt von Familie und Volk. 4. erw. Aufl. 8° (IV u. 66 S.) Freiburg 1925, Herder. M 1.—.

Naval, Fr., Theologiae asceticae et mysticae cursus. Versio latina iuxta 3. ed. hisp. a *J. M. Fernandez*. Ed. 2. kl. 8° (352 S.) Turin 1925, Marietti.

Officium Parvum B. M. V. et Officium defunctorum cum Psalmis grad. et poenit. ac Litaniis. 12° (VIII u. 232 S.) Ratisbonae 1925, Pustet. Geb. M 3.20.

Panfoeder, Chr., O. S. B., Das Persönliche in der Liturgie (Liturgia I 3). 12° (171 S.) Mainz 1925, Matthias-Grünewald-Verlag. Geb. M 2.50.

Paulus, Nik., Geschichte des Ablasses im Mittelalter. III: Geschichte des Ablasses am Ausgange des Mittelalters. gr. 8° (XII u. 558 S.) Paderborn 1923, F. Schöningh.

Pfeifer, Nikol., Doctrina iuris internationalis iuxta *Fr. de Victoria*. (Bibliotheca catholica internationalis, series latina n. 1). 4° (33 S.) Zug 1925, Foederatio catholica internationalis (I. K. A.)

Piette, Maximin, La Réaction wesléyenne dans l'évolution protestante (Univ. cath. Lov.: Dissertationes ad gradum magistri, ser. II, t. 16). 8° (XII u. 685 S.) Bruxelles 1925, A. Dewit.

Pirotta, Angelus, S. Thomae Aqu. in Aristotelis librum de anima Commentarium. 8° (XII u. 307 S.) Turin 1925, Marietti.

Raupert, G., Die Geister des Spiritismus. Erfahrungen und Beweise. 8° (119 S.) Innsbruck o. J., Tyrolia. S 4.—.

Rothes, W., Das Christusbild in der Kunst der Gegenwart. (Zur religiösen Lage der Gegenwart, Heft 10). 8° (47 S.) München 1925, Pfeiffer. M 1.50.

Sägmüller, Joh., Lehrbuch des kath. Kirchenrechtes. 4. Aufl. I 1: Einleitung, Kirche und Kirchenpolitik. 8° (VIII u. 150 S.) Freiburg 1925, Herder. M 6.—.

Schmöger, Al., Was soll der Klerus über Wertpapiere, Sparkassen, Banken und Börse wissen? 3. Aufl. von *O. Meister*. 8° (IV u. 125 S.) Wien 1925, Fromme. S 3.60.

Schöllig, O., Dr. Nikolaus Gihr. Eine Skizze seines Lebens und Wirkens. 8° (118 S.) Karlsruhe 1925, Badenia.

Schoepfer, Aem., Thomas von Aquin als Bahnbrecher der Wissenschaft. 8° (204 S.) Innsbruck 1925, Tyrolia. S 5.80.

Schulblätter, Katholische. Organ des kath. Landes-Lehrervereins für Oberösterreich. Linz, Goethestr. 31. Jährl. 12 Hefte. S 6.—.

Schumacher, Rud., Die soziale Lage der Christen im apostolischen Zeitalter. kl. 8° (42 S.) Paderborn 1924, F. Schöningh.

Schurhammer, G., S. J., Der hl. Franz Xaver. 8° (XII u. 288 S. 9 Bilder, 1 Kärtchen). Freiburg 1925, Herder. Geb. M 6.—.

Schwartz, Ed., s. Acta conciliorum.

Schweyer, Fr., Politische Geheimverbände. Blicke in die Vergangenheit und Gegenwart des Geheimbundwesens. Lex. 8° (VIII u. 230 S.) Freiburg 1925, Herder. Geb. M 6.50.

Slipyj, Jos., Sv. Josaphat Kuncevyč (Opera theologicae Societatis Ucrainorum, vol. I). 8° (216 S.) Lemberg 1925.

— — Sv. Toma z Akviny i Scholastica (Thomas v. Aquin und die Scholastik). gr. 8° (76 S.) Lemberg 1925, Ukrain. Theol. Gesellsch.

Smet, Al. de, Tractatus dogmatico-moralis De Sacramentis in genere, de Baptismo et Confirmatione. Ed. 2. gr. 8° (XX u. 331 S.) Brügge 1925, Beyart. Fr 25.—.

Spáčil, B., S. J., Pravoslavná Theologie a možnost unie s východními Církvemi (Orthodoxe Theologie und die Möglichkeit der Union mit den orientalischen Kirchen). gr. 8° (27 S.) Prag 1925, Časopis katol. Duchovenstva.

Staffelstein, Blätter für d. sudetendeutsche katholische Neustudententum 6 (1925). Prag III/24. Jährl. 12 Hefte. S 4.—.

Stein, J. H., Der deutsche Heilige im Petersdom, Papst Leo IX. Ein Lebensbild. Einführung von Kard. *Andr. Frühwirth*. 8° (VIII u. 36 S.) Freiburg 1925, Herder. M 1.20.

Steinmann, A., Jesus und die soziale Frage. 2. neub. Aufl. gr. 8° (VII u. 296 S.) Paderborn 1925, Schöningh. M 6.60.

Stingeder, F., Die homiletische Fülle der Hl. Schrift. In thematischen Homilien dargetan. 3. u. 4. (Schluß-)Heft. gr. 8° (175 S.) Linz 1925, Kath. Preßverein. S 3.—.

Surin, J. J., S. J., Gottesliebe (Wege zur Mystik). Übersetzt von *F. M. v. Spee*. 2. Aufl. mit Einleitung von *K. Richstätter S. J.* 12° (XIX u. 150 S.) Mainz 1925, Kirchheim. Geb. M 2.60.

Ude, Joh., Das katholische Lebensprogramm oder: Die acht Seligkeiten in ihrer Beziehung zum privaten, sozialen und politischen Leben des Katholiken. 3. Aufl. 12° (158 S.) Graz 1925, Styria. S 2.40.

L'Università cattolica del Sacro Cuore. 8° (71 S.) Milano o. J. [1925], Società ed. „Vita e Pensiero".

Vermeersch, A., S. J., Die Muttergottesfeste, übers. von *Th. Metzler* (Muttergottesbuch I). 12° (470 S.) Innsbruck 1925, Marianischer Verlag. Geb. S 8.40.

Vlašić, Petar, O. F. M., Psalmi Davidovi, preveo i protumačio (Die Psalmen Davids übersetzt und erklärt). IV: Ps. 106—150. gr. 8°. (VI u. 257 S.) Dubrovnik 1925, Jadran. Din. 75.—, geb. Din. 90.—.

Vogt, Peter, Die Exerzitien des hl. Ignatius, dargestellt in Aussprüchen der Kirchenväter. B. III, T. 2: Christliche Kampfbetätigung. 8° (XVI u. 288 S.) Freiburg 1925. Herder. M 3.50, geb. M 5.—.

Vuippens, Ildef. de, O. M. Cap., Le Paradis terrestre au troisième ciel. Exposé historique d'une conception chrétienne des premiers siècles. gr. 8° (166 S., 2 Abbild.) Fribourg (Suisse) 1925. Oeuvre de s. Paul.

Warte, Österreichische Pädagogische 20 (1925). Wien XVIII, Semperstr. 45. Jährl. 12 Hefte. S 3.20.

Wasmann, E. und *Killermann, S.*, Der Mensch und die organische Natur (Das Buch der Natur, III). gr. Lex. 8° (VIII u. 1012 S; 1720 Bilder). Regensburg 1925, Manz. M 36.—, geb. M 45.—.

Weitzel, Wilh., Kirchenmusik und Volk. Vorträge, Lesungen und Gedanken (Hirt und Herde, 14). 8° (X u. 220 S., 3 Bilder). Freiburg 1925, Herder. M 4.80, geb. M 6,20.

Weltschau des Katholizismus. Die Vatikanische Missionsausstellung in Wort und Bild. Amtliche deutsche Ausgabe. 26 Hefte. München 1925, Pfeiffer. Bisher 3 Hefte (96 S.) à M 2.—.

Wochenschrift, Literarische. Kritisches Zentralblatt für die gesamte Wissenschaft, hsg. von *E. Zarncke*. R. Wagner Sohn, Weimar. 1 (1925), Heft 1 u. 2; viertelj. M 8.—.

Wünsch, Georg, Theologische Ethik. 12° (126 S.) (Sammlung Göschen, Bd. 900). Berlin u. Leipzig 1925, Walter de Gruyter. Geb. M 1.25.

Wutz, Fr., Die Psalmen, lateinisch, hebräisch und deutsch. Textkritisch untersucht. gr. 8° (LXI u. 472 S.) München 1925, Kösel-Pustet. M 27.—. geb. M 30.—.

Zacchi, A., O. P., Put mira. (Weg des Friedens. Biblische Gespräche). 16° (107 S.) Dubrovnik 1925, Jadran. Din. 10.—.

Zeitschrift für kritischen Okkultismus und Grenzfragen des Seelenlebens, hsg. von *R. Baerwald*. Stuttgart, F. Enke. Jährl. 4 Hefte zu 80 S. 8°. M 20.—.

Stimmen der Zeit. Herder, Freiburg. 109. Band der Stimmen aus Maria-Laach. Jährl. 12 Hefte à M 1.20.

September-Heft: Um die Wiedervereinigung im Glauben. (M. Pribilla.) — Hoch- oder Über-Kapitalismus? (O. v. Nell-Breuning.) — Katholisches Leben in Spanien. (H. Gil.) — Jesuiten und Juden. (L. Koch.) — P. Luis Frois S. J., ein Missionshistoriker des 16. Jahrhunderts in Indien und Japan. (G. Schurhammer.) — Zum Indexdekret gegen Josef Wittig. (E. Przywara.) — Altmodische Gedanken über Frömmigkeit. (E. Böminghaus.) — Die katholische Hospital Association in den Vereinigten Staaten und Kanada. (E. Garesché). — Besprechungen von Büchern über Augustinismus und Romantik; Bildende Kunst.

Oktober-Heft: Werk, Wert und Wirkung. (P. Lippert.) — Petrus Canisius der Kirchenlehrer. (O. Braunsberger.) — Psychologische Prognose philosophiegeschichtlicher Entwicklung. Ein Versuch. (A. Inauen.) — Der Anglikanismus von heute. (Fr. Woodlock.) — Fra Angelicos Kunst in heutiger Auffassung. (J. Kreitmaier.) — Zu einem Jubiläumsbuch. (E. Przywara.) — Amerikanisches. (L. Koch.) — Ein deutscher Jubiläumspilgerzug vor 350 Jahren. (J. Grisar.) — Besprechungen von deutschen Zeitromanen.

November-Heft: Judentum und Christentum. Zwischen Orient- und Okzident. (E. Przywara.) — Die Wege zur Stockholmer Weltkonferenz für praktisches Christentum. (H. Sierp.) — Zur staatskirchlichen Unifikation in Rumänien. (F. Wiercinski.) — Anatole France oder Maurice Barrès? Gedanken zur geistigen Krise der Gegenwart. (J. Overmans.) — Zur konfessionellen Lage. (M. Pribilla.) — Zur Frage nach der weltanschaulichen Deutung von Goethes Faust. (A. Stockmann.) — Eine katholische öffentliche Bibliothek in Irland. (St. J. Brown.) — Besprechungen von Büchern über Philosophie und Grenzgebiete; Liturgie; Kunstgeschichte; Deutsche Literatur (Dichter-Ausgaben).

Soeben erschien:

Schüch-Polz,

Handbuch der Pastoraltheologie.

19./20. Auflage. Drei Teile.
1180 Seiten. Gr. 8°. — Preis M 24.—.

Dieses Pastoralwerk ist auf Grund des heutigen Kirchenrechtes von P. Polz und nach dessen Hinscheiden von Prof. Dr. Theophil Dorn O. S. B. ganz neu bearbeitet worden. Das aus der Praxis hervorgegangene und für die Praxis bestimmte Werk gehört zum Rüstzeug eines jeden Klerikers.

Verlag Felizian Rauch in Innsbruck.